全訳

正法眼蔵

卷二

中村宗一

誠信書房

訳者

中村宗一

中村宗淳

棚橋一晃

協力者

竹内三郎

六鹿賢吉

小笠原剣一

藤井定

桑原邦夫

河合文子

正法眼蔵第二十九

山水経

而今の山水は古仏の道現成なり。ともに法位に住して究尽の功徳を成ぜり。空劫已前の消息なるがゆゑに、而今の活計なり。朕兆未萌の自己なるがゆゑに、現成の透脱なり。山の諸功徳高広なるをもて、乗雲の道徳、かならず山より通達す。順風の妙功、さだめて山より透脱するなり。

大陽山楷和尚示衆云、青山常運歩、石女夜生児。

かくのことくの山水おのつから賢をなし
聖をなすなり

正法眼藏山水經第二十九

爾時仁治元年庚子十月十八日子
時在觀音導利興聖寳林寺示衆

序

『正法眼蔵』は日本人が強靱な哲学的思索を示した最高の書であるといっても過言ではないであろう。その思想的真価は、徳川時代までは、道元禅師に由来する一つの宗門の内部でのみ尊敬心を以て仰ぎ見られていたが、世間一般で認められることは殆んど無かった。それが世間一般で論議されるようになったのは、大正年間に和辻哲郎博士が「沙門道元」という画期的な論文を発表して以後のことであろう。それ以来、幾多のすぐれた思想家がこの書籍を問題とするに至った。

しかしこれらの思想家といえども、『正法眼蔵』という偉大な金字塔のうちの一部を問題としたにすぎない。そのわけはこの書が余りにも巨大であり、難解であるために正面切って取り組むことができなかったからである。難解であると言われるわけは、文章は簡潔であっても、その中には一般の仏教語のみならず、古来の禅語、さらに当時のシナの俗語まで自由に駆使されているからである。特に当時のシナの俗語がわれわれにとっては、最も苦手である。

道元の思想を理解するためには、この聖典を現代語に訳出しなければならない。現代語に直すことは聖

典の権威を損うことであるかのように思われるかもしれないが、これはとんでもない誤解である。そういう見解は、却って道元の精神を見誤っていると言うべきであろう。

道元がわれわれ日本人のことばで述作したということは、限り無く重要な意味をもっている。従前の仏教は漢文でのみ述べられていた。日本人が自分たちのことばを使わないで漢文で述作し、しかもそれを日本人に見せるというのは、何かしら学殖を誇ったていらいを感ずる。ところが道元は虚飾を捨ててしまったのである。

道元が主として和文で述作したということは、ヨーロッパでエックハルトなどの神秘家がラテン語ではなくて民衆のことば（昔のドイツ語）で著書をしるしたのに対比さるべきである。年代的にも両者はほぼ一致する。

エックハルトなどの思想は異端として禁圧された。それにも拘らず、後代のドイツ哲学に対するその影響は紛うかたなく、後代のシェリンクやヘーゲル、ショペンハウエルなどは多かれ少なかれその線の上にある。ところが、道元の思想は禁圧されるなどということは全然無かったにもかかわらず、その後に長い日本の思想史を通じて影響のあとが殆んど見られない。それは何故であろうか？

その理由は恐らく、中世ドイツの神秘家の著作は現代ドイツ語はもちろん英語などに全訳されているのに、道元の著作は、英訳はおろか現代日本語に訳されていないからである。エックハルトと現代ドイツ人とは繋がるけれども、道元と現代日本の知識人とはなかなか繋がらない。これは惜しむべきことである。

ちょうどこの空隙をみたすものとして、誠信書房では四年前にも部分的な現代語訳を公けにされたが、このたびは禅文化学院長である中村宗一師によって、『正法眼蔵』九十余巻の全訳が完成され、全体が誠信書房から刊行されることになった。これはすばらしい業績である。いままでにも立派な現代語訳は刊行されていたけれども、平易な現代語による全訳としてはこれが最初の成果であると言ってよいであろう。

『正法眼蔵』や『随聞記』はその当時としては現代語で書かれてあるのであるから、二十世紀も終りに近づく時代になれば、今の現代語に直すことは当然の処置であり、却って道元禅師その人の趣旨に沿うものであろう。もしもこの手つづきを経ないならば、『正法眼蔵』のような珠玉のような書が、単に一部学者の玩弄する骨董品になってしまう恐れがある。

いま刊行されたこの本を見ると、『正法眼蔵』の原文（大久保道舟博士刊）を上欄に掲載して、それと対比して下欄に現代語訳をのせている。原文を直訳してある場合もあるが、かなり意訳してあるところもある。意訳してあるために解り易く、立論の筋を容易にたどることができる。また古写本に忠実に従って、漢字のよみ方をルビで示してあるのも、まことに貴重である。

総じて古典の翻訳の場合には、本文の字句に関する精細な検討研究を必要とするのであるが、この書においてはそれを付せず。最後の別巻において一括して述べるということになっているので、それを見るのが楽しみである。それを見ないうちは、この書の学問的意義を云々できないわけであるが、それがいかなるかたちのものであれ、中村宗一師のとられた方向とその努力精進は、是認さるべく、賞讃さるべきもの

である。『全訳正法眼蔵』四巻は現代の精神的な一つの大きな記念碑となるであろう。

昭和四十六年十一月

中村　元

全訳　正法眼蔵　巻二　目次

正法眼蔵　総目次

巻一

巻二

巻三

巻四

凡　例

一、上段に原文を掲げる。この原文は、大久保道舟博士が、実に永年に亘って苦辛して集積された結晶ともいうべき、現時において唯一のテキストである。それを忠実に翻刻しながら、この原文による限り読者は安心して、さらに研究される基盤が与えられるであろう。

二、ただ、原文が漢字の旧書体であるため、現代的教養を持つ読者のために、当用漢字の略体のあるものは、それを用いて、視覚から来る抵抗を少なくしようと意図した。

三、原文のルビ、即ち漢字の読みがなは、古写本に忠実に従っているため、原典の面影を尊重して旧かなづかいのままを掲げたが、写本の種類によって必ずしも統一されていないから、現代字音の発音との対照表を別掲しておいた。

四、下段が、本文の現代訳文である。欧米系の語学的訳文ではなく、日本的の崇高な哲学書であるから、逐次訳では却って明鏡も裏を照さずに似て真意を摑み難いから、説明的意訳の態度を持った。だから、原本に対して訳文の長短がまちまちとなる。したがって、分段によって上下の位置を揃えておいたから、対照されることを望む。

五、説明的な釈訳ともいうべき本文であるから、不明の用語に対しては、すべて、原文のタームによって註解することにした。

六、原文の差別用語など蔑称とみられる用語は原文の意を損なわない程度に意訳した。しかし、意訳不能と思われる用語は原文のままに用いて補足により説明する。

字音仮名遣の対照表（旧→新）

ア行

アウ→オウ
アフ→オウ
イウ→ユウ
イフ→ユウ
エウ→ヨウ
エフ→ヨウ
オフ→オウ

カ行

カウ→コウ
ガウ→ゴウ
カフ→コウ
ガフ→ゴウ
キウ→キュウ
ギウ→ギュウ
キフ→キュウ
キャウ→キョウ
ギャウ→ギョウ
クヮ→カ
グヮ→ガ
クヮイ→カイ
グヮイ→ガイ
クヮウ→コウ
クヮク→カク
クヮツ→カツ
グヮツ→ガツ
クヮン→カン
グヮン→ガン
ケウ→キョウ
ゲウ→ギョウ
ケフ→キョウ
ゲフ→ギョウ
コフ→コウ
ゴフ→ゴウ

サ行

サウ→ソウ
ザウ→ゾウ
サフ→ソウ
ザフ→ゾウ
シウ→シュウ
ジウ→ジュウ
シフ→シュウ
ジフ→ジュウ
シャウ→ショウ
ジャウ→ジョウ
スヰ→スイ
ズヰ→ズイ
セウ→ショウ
ゼウ→ジョウ
セフ→ショウ

タ行

タウ→トウ
ダウ→ドウ
タフ→トウ
ダフ→ドウ
ヂ→ジ
チウ→チュウ
ヂウ→ジュウ
ヂキ→ジキ
ヂク→ジク
ヂツ→ジツ
チフ→チュウ
チャウ→チョウ
ヂャウ→ジョウ
ヂャク→ジャク
ヂュウ→ジュウ
ヂュッ→ジュッ
ヂョ→ジョ
ヂョウ→ジョウ
ヂョク→ジョク
ヅ→ズ
ツヰ→ツイ
テウ→チョウ
デウ→ジョウ
テフ→チョウ
デフ→ジョウ

ナ行

ナウ→ノウ
ナフ→ノウ
ニウ→ニュウ
ニフ→ニュウ
ネウ→ニョウ
ネフ→ニョウ

ハ行

ハウ→ホウ
バウ→ボウ
ハフ→ホウ
バフ→ボウ
ヒウ→ヒュウ
ビウ→ビュウ
ヒャウ→ヒョウ
ビャウ→ビョウ
ヘウ→ヒョウ
ベウ→ビョウ
ホフ→ホウ

マ行

マウ→モウ
ミャウ→ミョウ
メウ→ミョウ

ヤ行

ヤウ→ヨウ
ユヰ→ユイ

ラ行

ラウ→ロウ
ラフ→ロウ
リウ→リュウ
リフ→リュウ
リャウ→リョウ
ルヰ→ルイ
レウ→リョウ
レフ→リョウ

ワ行

ワウ→オウ
ヰ→イ
ヰキ→イキ
ヰツ→イツ
ヰン→イン
ヱ→エ
ヱイ→エイ
ヱツ→エツ
ヱン→エン
ヲ→オ
ヲウ→オウ
ヲク→オク
ヲツ→オツ
ヲン→オン

正法眼蔵第二十六　仏向上事

高祖筠州洞山悟本大師は、潭州雲巌山無住大師の親嫡嗣なり。如来より三十八位の祖向上なり。自己より向上三十八位の祖なり。

大師、有時示衆云、体得仏向上事、方有些子語話分。僧便問、「如何是語話。」大師云、「語話時闍梨不聞。」僧曰、「和尚還聞否。」大師云、「待我不語話時即聞。」

わが宗の祖師、筠州洞山悟本大師（良价）は、潭州雲巌山無住大師（曇晟）の直接の後継者である。釈尊より三十八代目の祖師で、自己より逆算すれば、三十八代目の祖師は釈尊である。

大師はあるとき、修行者たちに示していった。

「仏向上の事、即ち仏道の究極なる大悟を体験しても、その境地に囚われず定着しない解脱の体験が実現したときにおいてのみ、少しばかりならその境地を話すことができる」

そのとき、ある僧がたずねた。

「そのお話しとはどのようなものですか」

大師はいった。

「それを話すとき、お前にはそれを耳では聞えぬだろう」

と答えたので、僧がたずねた。

「では、和尚さまはそれを聞かれたでしょうか」

いまいふところの仏向上事の道、大師その本祖なり。自余の仏祖は、大師の道を参学しきたり、仏向上事を体得するなり。まさにしるべし、仏向上事は、在因にあらず、果満にあらず。しかあれども、語話時の不聞を体得し参徹することあるなり。仏向上にいたらざれば、仏向上を体得することなし。語話にあらざれば、仏向上事を体得せず。相顕にあらず、相穏にあらず、相与にあらず、相奪にあらず。このゆゑに、語話現成のとき、これ仏向上事なり。仏向上事現成のとき、闍梨不聞なり。闍梨不聞といふは、仏向上事自不聞なり。すでに語話時闍梨不聞なり、しるべし、語話それ聞に染汙せず、不聞に染汙せず。このゆゑに、聞不聞に不相干なり。

大師がいうには、

「わたくしがそれを話さないときは、それを聞くだろう」（景徳伝燈録巻十五・洞山悟本大師章）

ここにいう「仏向上事」という道の参学は、洞山悟本大師が、その始めである。そのほかの仏祖たちは、大師の仏向上事の道を学び、仏向上事を体験して来たのである。

ここで正しく知っておかねばならないことは、仏向上事ということは、菩薩の修行、あるいは仏の円成せる境地の後ではなく、因果を超えた体験である。この体験は言語を離れた体験だから、いかに説明しても、聞えぬ体験なのである。仏向上を体験させる語話はない。「火」という説明は、概念にすぎぬ「火」の体験は感得し得ない。そのような境地は、他との関係によって現われるものではなく、他との関係によって隠れるものではなく、他との関係によって与えられるものではなく、他との関係によって奪われるものではない。そのため、相対の相を離れ、絶対境に住したとき、初めて言葉が現われるところに、仏向上事を捉える語話が不語話（聞えない話）の相として現われるのである。

この語話現成のときが、この当体が仏向上事なのである。他のものはそれを聞かないのである。他のものがそれを聞かないということは、仏向上事はみずからによっても気付かないということである。そのため、すでにそのような

不聞裏蔵闍梨なり、語話裏蔵闍梨なりとも、逢人不逢人、恁麽不恁麽なり。闍梨語話時、すなはち闍梨不聞なり。その不聞たらくの宗旨は、舌骨に罣礙せられて不聞なり、耳裏に罣礙せられて不聞なり、眼睛に照穿せられて不聞なり、身心に塞却せられて不聞なり。しかあるゆゑに不聞なり、これらを拈じてさらに語話とすべからず。不聞すなはち語話なるにあらず、語話時不聞なるのみなり。高祖道の語話時闍梨不聞は、語話の道頭道尾は如藤倚藤なりとも、語話纏語話なるべし、語話に罣礙せらる。

僧いはく、和尚還聞否。いはゆるは、和尚を挙して聞語話と擬するにあらず。挙聞さらに和尚にあらず、語話にあらざるがゆゑに。

言葉が、他によって聞かれないのである。諸大衆は知るべきである。そのような語話は、それ自体が仏向上事であるから聞かれることに囚われず、聞かれないことに囚われない。そのため、それは聞かれることと聞かれないことにかかわりないのである。

したがって、それを聞かないことのうちに他の真実があり、それを話すことのうちに他の真実があるとしても、それに気付くこと、気付かないことを超えており、それを悟ること、悟らないことを超えているのである。仏向上事を他人に話すとき、他人はそれについての消息は聞かないのである。この聞かないということの真意は、語話自体が仏向上事（真理）だから、僧もそのなかに収蔵されている限り、自らの感覚や意識では真理の聞えぬのは当然なのである。

ここにいう僧が聞かないということは、言葉が話されたとき、それを聞かないというばかりではない。祖師の述べている「わたしが話すとき、お前は聞かない」ということの真意は、言葉のすべてが仏向上事なのだから、その言葉と仏向上事とは一体であり、そのため言葉自らが仏向上事になりきっており、仏向上事が言葉そのものであるということである。

僧が、「和尚さまもそれを聞きますか」と言っていることの真意は、まだ和尚がその話しを聞くかどうかをたずねているものではない。なぜならば、その問いの「それ」は不立文字の真理の話しなのであるから、和尚の話しも対立す

しかあれども、いま僧の擬議するところは、語話時に即聞を参学すべしやいなやと咨参するなり。たとへば、語話すなはち語話なりやと聞取せんと擬し、還聞これ還聞なりやと聞取せんと擬するなり。しかもかくのごとくいふとも、なんぢが舌頭にあらず。

洞山高祖道の待我不語話時即聞、あきらかに参究すべし。いはゆる、正当語話のとき、さらに即聞あらず。即聞の現成は、不語話のときなるべし。いたづらに不語話のときをさしおきて、不語話をまつにはあらざるなり。即聞のとき、語話を傍観とするにあらず。真箇に傍観なるがゆゑに。即聞のとき、語話さりて一辺の那裏に存取せるにあらず。語話のとき、即聞したしく語話の眼睛裏に蔵身して霹靂するにあらず。しかあればすなはち、たとひ闍梨にても、語話時は不聞なり、たとひ我にても、不語話時即聞なる、これ方有些子語話分なり、これ体得仏向上事な

ることがないからである。

そのため、いまここで僧が問題としているのは、その話しそのものが聞くことと一つになっていることを学ぶべきかどうかをたずねているのである。それはちょうど、話しが話しそのものであるかとたずねていることに同じであり、聞くことが聞くことと同じであるかとたずねていることと同じである。しかもこのように問うていながらそれは、単なる言葉にとどまっていないのである。

そのとき、洞山大師が述べられた「わたくしが話さないときには聞えるのだ」という、そのときの真理を明らかにすべきである。ここにいう「話すとき」とは、すでに聞くことと対立していない。したがって、さらに聞くことは、有語中の無話、無語中の有話であり、語話に語話なきを聞く、話すことはすでにそれと対立していないのである。耳や心で聞くのではない。聞くことは語話のないときである。徒らにこのような語話の対立を超えた境地を無視して、ただ話さないときを待っていてもむだである。したがって、それを聞くとき、話しを横から聞いているのではない。話しそのものと一体となって聞いているからである。それを聞くとき、話しがどこかへ去ってしまって、それと対立してあるのではない。また、話しのとき聞くことが話しのうちに隠れて、あちらこちらと聞き歩いているのではない。したがって、そのため、たとえ他の者であっても、話しのときには聞かないのである。たとえわれであっても、話

り。たとへば、語話時即聞を体得するなり。このゆゑに、待我不語話時即聞なり。しかありといへども、仏向上事は、七仏已前事にあらず、七仏向上事なり。

高祖悟本大師、示衆云、「須知有仏向上人。」時有僧問、「如何是仏向上人。」大師云、「非仏。」雲門云、名不得、状不得、所以言非。保福云、仏非。法眼云、方便呼為仏。

しのないときにだけ聞くのである。これが、洞山の「少しばかり話すことがある」ということの真意であり、「仏向上事を体験した」ということの真意である。それは即ち、話しのときがそのまま聞くときであるということを体得することである。そのため、「わたしが話さないときに聞く」というのである。

したがって、仏向上事の体験は、仏を離れてあることではなく、仏の境地をも執着し囚われないこと、仏の境地をも解脱することなのである。

わが宗の祖師、洞山悟本大師が修行者たちに示していわれた。

「仏向上の人があるということを知るべきである」と。

すると、ある僧がたずねた。

「仏向上の人とは、どのような人ですか」

大師は答えた。

「それは、非仏のことだ」（非の意は超越、解脱の意。自らに囚われぬ仏を非仏という）

これについて、雲門が仏向上人を「非仏」といったのは絶対なる仏の故に名づけることもできず、述べることができないから「非仏」というのである（面山の聞解に「非仏の非は、是非に対する非でない。非心、非仏、非定相の非なり」とある）。

それに対して、雲門の弟子の保福がいっている。

「仏は、自らの悟りの境を解脱していることでしょう」

また、法眼がいった。

おほよそ仏祖の向上に仏祖なるは、高祖洞山なり。そのゆゑは、余外の仏面祖面おほしといへども、いまだ仏向上の道は夢也未見在なり。徳山・臨済等には、為説するとも承当すべからず。巌頭・雪峯等は、粉砕其身すとも喫拳すべからず。高祖道の体得仏向上事、方有些子語話分、および須知有仏向上人等は、ただ一二三四五の三阿僧祇・百大劫の修証のみにては証究すべからず。まさに玄路の参学あるもの、その分あるべし。

すべからく仏向上人ありとしるべし。いはゆるは、弄精魂の活計なり。しかありといへども、古仏を挙してしり、拳頭を挙起してしるべし。すでに恁麼見得するがごときは、有仏向上人をしり、無仏向上人をしる。而今の示衆は、仏向上人となるべしとにあらず、仏向上人と相見すべしとにあらず、ただしばらく仏向上人ありとしる

「そのためにこそ、仏向上人を大悟者というのでしょう」

もともと、仏向上人とは、仏は自らの悟りに住著し囚われない仏をいうのであるから、その仏祖中の仏祖は洞山大師である。それはなぜかといえば、仏典学者や経論師等の仏教者たちが多いとしても、未だ仏向上のみちは夢にも知らないからである。徳山や臨済などには、それを説いても体得しないであろう。巌頭や雪峰などは、身を粉にしてそれを求めても、拳骨をくらうことすらもないであろう。洞山大師の述べている「仏向上事を体験したから、少しばかり話すことがある」ということや、「仏向上人があるということを知るべきである」とは、ただ漫然と長時間にわたる修行や悟りばかりによっては究め尽くすことはできない。ただ深い真実の仏道を学ぶものばかりが、それを得ることができるのである。

そこに仏向上人があることを知るべきである。ここにいう深い仏道を学ぶとは、真実の心をもって修行することである。即ちそれは、先人となって学び、自己そのものとなって学ぶことである。そのような解脱の境地を行い現わす人が仏向上の人のあることを知る、即ち悟りを超越解脱した人を知るのである。

ここにおいて説かれていることは、仏向上人となれというのではなく、仏向上人に会えというのではなく、ただ、今ここで、仏向上人があるということを知りなさいというのである。

べしとなり。この関棙子を使得するがごときは、まさに有仏向上人を不知するなり、無仏向上人を不知するなり。その仏向上人、これ非仏なり。いかならんか非仏と疑著せられんとき、思量すべし、ほとけより以前なるゆゑに非仏といはず、仏よりのちなるゆゑに非仏といはず、仏をこゆるゆゑに非仏なるにあらず、ただひとへに仏向上なるゆゑに非仏なり。その非仏といふは、脱落仏面目なるゆゑにいふ、脱落仏身心なるゆゑにいふ。

東京浄因枯木禅師嗣芙蓉、諱法成、示衆云、知有仏祖向上事、方有説話分。諸禅徳、且道、那箇是仏祖向上事。有箇人家児子、六根不具、七識不全、是大闡提、無仏種性。逢仏殺仏、逢祖殺祖。天堂収不得、地獄摂無門。大衆還識此人麽。良久曰、対面不仙陀、睡多饒寐語。

この言葉の真意を悟ったとき、まさに、仏向上人があるということから解脱するのである。仏向上人がないということから解脱するのである。このようにして、悟りを行いあらわした人が、非仏といわれるのである。非仏とはどのようなものであるかと疑うとき、諸大衆は、考えなおすべきである。仏より以前のものであるから「非仏」というのではなく、仏より後のものであるから「非仏」というのでもなく、仏を超えているから「非仏」というのでもなく、ただひとえに、仏向上であるから「非仏」なのである。その「非仏」というのは、それが解脱者の本質であるから、そのようにいうのである。それが解脱者の身心であるから、そのようにいうのである。

東京の浄因枯木禅師（芙蓉道楷の後継者で、諱は法成）が、修業者たちに示して言った。

「仏向上事のあることを知って、初めて人に仏道を説き聞かせることがある。学人らよ、何が是れ仏祖の向上の事か、言って見なさい。この境界の人とは、在家子供があり、その子供は六根不具、七識不全、これ大闡提、無仏種性という。そのことは、六根の一つひとつの感覚知覚機関が相手を認めず、相手と自己の対立観がなく、また六識七識八識と認識するはたらきも超越した者があるとする。それを仏祖といい大闡提とも、無仏種性（無仏性）というのである。これらの者は仏に会っては仏を殺し、祖師に会っては祖師を殺す。天界も

いはゆる六根不具といふは、眼睛被人換却木槵子了也、鼻孔被人換却竹筒了也、髑髏被人借作屎杓了也。作麽生是換却底道理。このゆゑに、六根不具なり。不具六根なるがゆゑに、鑪鞴裏を透過して金仏となれり、大海裏を透過して泥仏となれり、火焔裏を透過して木仏となれり。

七識不全といふは、破木杓なり。殺仏すといへども逢仏す、逢仏せるゆゑに殺仏す。天堂にいらんと擬すれば、天堂すなはち崩壊す。地獄にむかへば、地獄たちまちに破裂す。このゆゑ

彼を受け入れることができず、地獄も彼を通すための門がない。皆もまた、この人が誰であるか知っているか」と。

そしてしばらくして言った。

「この者は気がきかず、眠ってばかりいて寝言がうるさい」

ここにいう「眼や鼻などが具っていない」という真意は、古仏は眼の玉を、槵子という菩提樹の実に取り替えられ、鼻の穴が竹の筒にされ、髑髏が便所の柄杓にされてしまったが、それはどういうことなのか。と、このように無我の境地、解脱の境を喩示している。したがってこのため、眼や鼻に囚われていないのである。不具六根とは具を超越しているのが解脱の六根である。囚われないとは眼や鼻も真如の現成であり、その対称となる外境、環境などもまた真如なるものの現成であって自他一如解脱のとき、眼は見ながら見ず鼻は嗅ぎながら嗅がないということである。眼や鼻に囚われていないから、吹鞴の中から抜け出して金仏となり、大海の中から抜け出して泥仏となり、焔の中から抜け出して木仏となるように、解脱のさまを現わしているのである。

ここにいう七識不全「心識が完全でない」ということの真意は、どういうことなのか。破れ柄杓のように、水の一滴も残さないように迷妄執着の一切を漏らしてしまうように、何ものにも囚われていないということである。仏を殺しはするが、仏に会うのである。仏に会うからこそ仏を殺す（仏を超える）のであ

に、対面すれば破顔す、さらに仙陀なし。睡多なるにもなほ寐語おほし。しるべし、この道理は、挙山币地両知己、玉石全身百雑砕なり。枯木禅師の示衆、しづかに参究功夫すべし、卒爾にすることなかれ。

雲居山弘覚大師、参高祖洞山。山問、「闍梨名、什麽。」雲居曰、「道膺。」高祖又問、「向上更道。」雲居曰、「向上道、即不名道膺。」洞山道、「吾在雲巌時祇対、無異也。」

る。このように何ものにも囚われないから、天界に入ろうとすれば、天界はたちまち壊れてしまうのである。地獄に向えば、地獄はたちまち破れてしまうのである。そのため、そのような境地にある人に対面すれば、たちまちそのことを悟り、その上に何も求めることはないのである。何時も眠っていて寝言ばかり口ばしっているように、少しの妄念執着もないのである。この道理はすべての山、すべての平地とともに一体となり、玉も石もすべてがそのものになりきっているということである。

　このような枯木禅師の教えを静かに身をもって学ぶべきだ。おろそかにしてはならない。

雲居山弘覚大師（道膺）が、洞山大師のもとに参じた。そのとき洞山大師がたずねた。

「尊公は誰か」

雲居は答えた。

「道膺と申します」

洞山がまたたずねた。

「道膺の名のもっとその先の名を言いなさい」（本来の面目の名を言えの意）。

そこで雲居が答えた。

「もっと申し上げるならば名はありません」

いま師資の道、かならず審細にすべし。いはゆる向上不名道膺は、道膺の向上なり。適来の道膺に向上の不名道膺あることを参学すべし。向上不名道膺の道理現成するよりこのかた、真箇道膺なり。しかあれども、向上にも道膺なるべしといふことなかれ。たとひ高祖道の向上更道をきかんとき、領話を呈するに、向上更名道膺と道著すとも、すなはち向上道なるべし。なにとしてかしかいふ。いはく、道膺たちまちに頂𩕳に跳入して蔵身するなり。蔵身すといへども、露影なり。

曹山本寂禅師、参高祖洞山。山問、「闍梨名什麽。」曹山云、「本寂。」高祖云、「向上更道。」曹山曰、「不道。」師云、高祖云、「為甚麽不道。」「不名本寂。」高祖然之。

洞山がいった。

「お前の答えは、わたしが雲巌禅師のところで答えたことと違っていない」

この師と弟子の問答を心深く学ぶべきである。

ここにいう「さらに申し上げるならば道膺といいません」というのは、道膺が道膺を超えていることである。いままでの道膺に、さらにそれを超えた「道膺と名付けないもの」があることを学びなさい。「さらに申し上げるならば名はない」という道理に気付いてから、本来の真実の道膺となったのである。しかしながら、道膺が道膺を超えたとき、そこにも、もとからの道膺があると考えてはならない。

また、洞山大師が「もっとその先の名を言いなさい」とたずねたとき、自分の悟りの境地を述べて「さらに申し上げるならば道膺といいます」と答えても、それは超越を現わす言葉である。どうしてそうなのかといえば、それは、道膺がたちまち超越の境地を極め尽くして、自らを無にしているからである。自らを無にしていながら、全身を現わしているのである。

曹山本寂禅師（元證）が、洞山大師に参じた。

そこで洞山がたずねるには、「お前は誰か」

曹山が答えた。「本寂と申します」

洞山が言うには、「もっとその先を言いなさい」

いはく、向上に道なきにあらず、これ不道なり。為甚麼不道、いはゆる不名本寂なり。しかあれば、向上の道は不道なり、向上の不道は不名なり、不名の本寂は向上の道なり。このゆゑに、本寂不名なり。しかあれば、非本寂あり、脱落の不名あり、脱落の本寂あり。

盤山宝積禅師云、向上一路、千聖不伝。

いはくの向上一路は、ひとり盤山の道なり。向上事といはず、向上人といはず、向上一路といふなり。その宗旨は、千聖競頭して出来すといへども、

曹山が答えた。「言えません」
洞山がたずねた。「どうして言えないのか」
曹山が答えた。「本寂といわないからです」
それを聞いて洞山は「よい」といった。

このことからいえることは、仏向上事、超越の境地を現わす言葉がないというのではなく、それを言葉以上のものによって表現しようとしているのである。そのため「どうして言わないのか」と問われて、「本寂と言わないからです」と答えているのである。したがって超越の境地を現わす言葉は、言えないということであり、超越の境地について言わないことは、それを言葉によって限定しないことである。言葉によって限定されない本寂という言葉は、超越を現わす言葉である。そのため「本寂と言わないからです」というのである。したがって、それは本寂を超えた本寂であり、解脱による無限定であり、解脱の本寂である。

盤山宝積禅師が言っている。
「超越の道は、小乗の千人の聖人も伝えていない」
ここにいう「超越の道」とは、ただ盤山だけによって言われたことである。それを、仏向上事を体験することと言わず、仏向上の人と言わず、「悟りを行い現わす道」と言うのである。その真意は、小乗の千人の聖人たちが現われた

向上一路は不伝なり。不伝といふは、千聖は不伝の分を保護するなり。かくのごとくも学すべし。さらに又いふべきところあり。いはゆる、千聖千賢はなきにあらず。たとひ賢聖なりとも、向上一路は賢聖の境界にあらず。

智門山光祚禅師、因僧問、「如何是仏向上事。」師云、「拄杖頭上挑日月。」

いはく、拄杖の日月に罣礙せらるる、これ仏向上事なり。日月の拄杖を参学するとき、尽乾坤くらし、これ仏向上事なり。日月是拄杖とにはあらず。拄杖頭上とは、全拄杖上なり。

石頭無際大師の会に、天皇寺の道悟禅師とふ、「如何是仏法大意。」師云、「不得不知。」道悟云、「向上更有転処也無。」師云、「長空不礙白雲飛。」

としても、仏向上事の体験の道を伝えることはできないというのである。伝えることができないということは、小乗の千人の聖人たちが、伝えることのできないということを伝えるということである。そのように学ぶべきである。これについてさらに言うべきことがある。しかし、たとえ聖人や賢人であっても、仏向上事を体験するという境地は、かれらの知るべきことではないのである。

智門山光祚禅師に対し、あることから、一人の僧がたずねた。

「仏向上事を体験するとは、どのようなことですか」

師が答えた。

「杖が頭上で日月を掲げる」

このように、一本の杖が日月と一体となることが、仏向上事の体験なのである。日月が一本の杖と一体となって一本の杖を学ぶとき、一切の天地はそれに隠れてしまう、それが仏向上事の体験である。それは、日月が拄杖になってしまうことではなく、そのような対立を超えて、一本の杖である自己が、一切世界と等しくなるのである。

石頭無際大師の道場において、天皇寺の道悟禅師がたずねた。

「仏の教えの極意は何ですか」

それに対して師は答えた。

「得ることなく知ることのないことだ」

いはく、石頭は曹谿の二世なり。天皇寺の道悟和尚は薬山の師弟なり。あるときとふ、いかならんか仏法大意。この問は、初心晩学の所堪にあらざるなり、大意をきかば大意を会取しつべき時節にいふなり。

石頭いはく、不得不知。しるべし、仏法は初一念にも大意あり、究竟位にも大意あり。その大意は不得なり。発心・修行・取証はなきにあらず、不得なり。その大意は不知なり。修証は無にあらず、修証は有にあらず、不知なり、不得なり。またその大意は不得不知なり。聖諦・修証なきにあらず、不得不知なり。聖諦・修証あるにあらず、不得不知なり。

道悟が、さらにたずねた。

「向上事がさらに向うべきところ、転ずる処がありますか、ありませんか」

師が答えた。

「大空は白雲の飛ぶことをさまたげない」と。

ここにいう石頭は、曹溪山の六祖大師から二代目の師である。また、天皇寺の道悟禅師は石頭の弟子である。石頭があるとき「仏教の極意はなんですか」とたずねた。この問いは、初心のものたちや、後学のものたちの問題としていることとは違うのである。教えの極意についてたずねるのは、教えの極意を悟ったときにすることである。

それに対して石頭が、「得ることなく、知ることがない」と答えている。諸大衆はこのことを知るべきだ。仏道の極意は、道を求める初めの一念のうちにも極意があり、究極の位のうちにも極意はあるのである。その極意は「得ることがない」ということである。発心、修行、悟りはないわけではないが、ただ、仏道の極意を得ることを目的としないのである。その極意は「知ることができない」ということである。修行、悟りは、無でもなく、有でもなく、得ることのないことであり、知ることのないことである。また、その極意は、得ることを目的とせず、思慮分別によって知ることのないことである。真理を修行し悟ることはないわけではなく、それを得ることなく知ることがないのであ

道悟いはく、向上更有転処也無。いはゆるは、転処もし現成することあらば、向上現成す。転処といふは、方便なり。方便といふは、諸仏なり、諸祖なり。これを道取するに、更有なるべし。たとひ更有なりとも、更無をもらすべきにあらず、道取あるべし。

長空不礙白雲飛は、石頭の道なり。長空さらに長空を不礙なり、長空これ長空飛を不礙なりといへども、さらに白雲みづから白雲を不礙なり。白雲飛不礙なり、白雲飛さらに長空飛を礙せず。他に不礙なるは、自にも不礙なり。面面の不礙を要するにはあらず、各各の不礙を存するにあらず。このゆゑに不礙なり、長空不礙白雲飛の性相を挙拈するなり。正当恁麽時、この参

る。真理を修行し悟ることはあるわけではなく、それを得ることなく知ることがないのである。

つぎに道悟が「向上事の境地において、さらに転向すべきところがありますか、ありませんか」といっている。その真意は、いわゆる転向すべきところが現われるならば、向上事が現われるということである。転向すべきところというのは、表面に現われた方便手段ということである。方便手段というのは、諸仏のことであり、仏祖のことである。これについて答えるならば、転向すべきところはさらにあるであろう。しかし、たとえそれがさらにあったとしても、さらにないということを漏らしてはいないのである。そのため、このようにいうのである。

「大空は白雲の飛ぶのをさまたげない」とは、石頭の言葉である。大空が、大空をさまたげない。大空が大空の飛ぶことをさまたげず、さらに、白雲が白雲をさまたげず、白雲が飛ぶことをさまたげない。白雲の飛ぶことは大空の飛ぶことをさまたげない。他をさまたげないものは、自己が自己であること、自己が自己することをもさまたげない。それぞれがさまたげあうことなく、各々がさまたげあうことがない。これが、さまたげないということの真意である。

このように「大空が白雲の飛ぶことをさまたげない」ということの真意を学ぶのである。まさにそれを学ぶとき、この学びの眼によって、悟って仏の境地を

学眼を揚眉して、仏来をも覰見し、祖来をも相見す。自来をも相見し、他来をも相見す。これを問一答十の道理とせり。いまいふ問一答十は、問一もその人なるべし、答十もその人なるべし。

黄檗云、夫出家人、須レ知レ有二従上来事分一。且如二四祖下牛頭法融大師一、横説竪説、猶未レ知二向上関棙子一。有二此眼脳一、方辨二得邪正宗党一。

黄檗恁麼道の従上来事は、従上仏祖祖、正伝しきたる事なり。これを正法眼蔵涅槃妙心といふ。自己にありといふとも須知なるべし、自己にありといへども猶未知なり。仏仏正伝せざるは、夢也未見なり。黄檗は百丈の法子として百丈よりもすぐれ、馬祖の法孫として馬祖よりもすぐれたり。おほよそ祖宗三四世のあひだ、黄檗に斉肩なるなし。ひとり黄檗のみありて、牛頭の両角なきことをあきらめたり。自余

見、他の境地に会うのである。それを、一をたずねて十を答える道理があるというのである。ここにいう「一をたずねて十を答える」とは、一をたずねるものも真実を悟った人であり、十を答えるのも真実を悟った人である。

黄檗がいっている。

「出家は、仏祖はいにしえから本来の面目たる仏向上事が伝えられていることを知るべきである。四祖の弟子の牛頭山法融禅師のような人でさえ、さまざまに説いているが、まだ向上事の真の意味を悟っていない。この真意を悟ったものが、はじめて人々の正邪を明らかにすることができる」と。

このように黄檗のいっている「昔から伝えられてきたこと」とは、昔から仏向上事を仏祖から仏祖へ、正しく伝えられてきたことをいうのである。これを正法眼蔵涅槃妙心という。それが自己のうちにあることを、なお未だそれを知っていないのである。仏祖から仏祖へ正しく伝えなければ、夢にも知らないのである。黄檗は百丈の弟子として、百丈よりもすぐれ、馬祖の流れを汲むもののなかでは、馬祖よりもすぐれている。およそ当時の宗門の三・四代の間に、黄檗と肩を並べるものはない。ひとり黄檗ばかりが、牛頭は真の悟りを得ていないことを明らかにしているのである。そのほかの諸仏はまだそのことを知らないのである。

の仏祖、いまだしらざるなり。牛頭山の法融禅師は、四祖下の尊宿なり。横説竪説、まことに経師論師に比するには、西天東地のあひだ、不為不足なりといへども、うらむらくはいまだ向上の関棙子をしらざることを、向上の関棙子を道取せざることを。もし従上来の関棙子をしらざらんは、いかでか仏法の邪正を弁会することあらん、ただこれ学言語の漢なるのみなり。しかあれば、向上の関棙子をしること、向上の関棙子を修行すること、向上の関棙子を証すること、庸流のおよぶところにあらざるなり。真箇の功夫あるところには、かならず現成するなり。

いはゆる仏向上事といふは、仏にいたりて、すすみてさらに仏をみるなり。衆生の仏をみるにおなじからず。しかあればすなはち、見仏もし衆生の見仏とひとしきは、見仏にあらず。見仏もし衆生の見仏のごとくなるは、見仏錯なり。いはんや仏向上事ならんや。しるべし、黄檗道の向上事は、いまの

牛頭山の法融禅師は、四祖（菩提達磨から四代、大医道信）の弟子で、すぐれた禅者である。さまざまに説法して、まことに経典学者、経典論者たちと比べても、インド・中国を通じて、不足はないが、うらみとすべきことは、まだ向上事の境地を知らず、向上事の境地について言ったことがないことである。もしも、昔から伝えられている向上事の境地を知らないならば、どうして仏道における正邪をわきまえることができようか。それではただ、仏教の学問、言句を学ぶものにすぎないのである。

したがって、向上事の骨髄を知り、向上事の骨髄を修行し、向上事の骨髄を体験することは、凡庸なものの及ぶところではない。真実の修行においてのみ必ず現成するのである。

ここでいう仏向上事を体験するということは、仏の境地に至って、さらにそれより転じ、向上して仏の境に囚われない、仏の境をも解脱せる超仏越祖の境地の現成をいうのである。一般の人が覚者となって仏を見る、仏に会うというのと同じではない。したがってそのため、見仏が一般の人々、仏と対立して仏と会うようなものであるならば、真に仏に会うこととはいえない。仏に会うということが、そのように仏と対立的なものであるならば、それは仏に会うということを誤解しているのである。まして、どうして仏向上事を体験してゆくこ

杜撰(とせん)のともがら、領覧(りんらん)におよばざらん。ただまさに法道もし法融におよばざるあり、法道おのづから法融にひとしきありとも、法融に法兄弟(ほふひんでい)なるべし。いかでか向上の関棙子をしらん。自余の十聖三賢等、いかにも向上の関棙子をしらざるなり、いはんや向上の関棙子を開閉せんや。この宗旨は参学の眼目なり。もし向上の関棙子をしるを、仏向上人とするなり、仏向上事を体得せるなり。

正法眼蔵仏向上事第二十六

爾時仁治三年壬寅三月二十三日、在二観音導利興聖宝林寺一示衆。

正元元年己未夏安居日、以二未再治御草本一、在二永平寺一書二写之一。懐弉

とができようか。

知るべきである。黄檗がいっている仏向上事ということは、今のあさはかなものたちには理解することができないことである。それは、仏法の道取、修行が法融和尚に及ばないからである。また、たとえ、その修行が法融に等しくても、法融と同じほどの理解をしているにすぎず、どうして向上の骨髄の境を知ることができようか。また、そのほかの、さまざまの求道者たちもまた向上の骨髄の境地を知らないのである。まして、どうして向上の骨髄を自由に運用することができようか。この仏向上事の教えは、仏道参学の眼目、中心課題である。もしこの仏向上事の骨髄を体験する人があるならば、それを仏向上人とするのである。

正法眼蔵第二十六　仏向上事

時に仁治三年壬寅(みずのえとら)三月二十三日、観音導利興聖宝林寺において衆に示す。

正元元年己未(つちのとひつじ)の夏安居の日、未再治の御原稿本を永平寺で書写した。

懐弉

正法眼蔵第二十七　夢中説夢

諸仏諸祖出興之道、それ朕兆已前なるゆゑに、旧窠の所論にあらず。これによりて、仏祖辺、仏向上等の功徳あり。時節にかかはれざるがゆゑに、寿者命者なほ長遠にあらず、頓息にあらず、はるかに凡界の測度にあらざるべし。法輪転また朕兆已前の規矩なり。このゆゑに、大功不賞、千古榜様なり。これを夢中説夢す。証中見証なるがゆゑに、夢中説夢なり。

釈尊を仏祖として、歴代の仏祖が体験せられた仏道（真理）は、衆生を救うこと、そのことに尽きる。仏祖のこの道、即ち仏道の根拠は、ものの発生以前の消息である。だから、仏教学者や論説家の認識上の判断や所論で究め得るものではない。

この仏道は仏向上（仏が仏に囚われない仏の境地）の功徳、仏が仏であることをも忘れ解脱して、純粋無我の絶対境の体験の功徳がある。仏のこの功徳は、時間を超越しているから、その生命は無限の時間をも超越している。だから知識の判断の及ばないもの、認識以前のもの、哲学以前の境地のものである。したがって認識や知識で究め得ない世界のものである。

仏祖の説法も、知識の判断推理では窺い知ることはできぬ。まして仏道の体験は不可能である。仏祖の説法は、仏祖の真理の体験そのものの説法であり、仏祖の説法という大いなる働き、そのことを体験というのであるから賞の対称でなく、したがって仏祖の説かずにはおれない説法とは、「夢中説夢」である。

この夢中説夢処、これ仏祖国なり、仏祖会なり。仏国仏会・祖道祖席は、証上而証、夢中説夢なり。この道取説取にあひながら、仏会にあらずとすべからず。これ仏転法輪なり。この法輪、十方八面なるがゆゑに、大海須弥・国土諸仏現成せり。これすなはち、諸夢已前の夢中説夢なり。徧界の弥露は夢なり、この夢すなはち明明なる百草なり。疑著せんとする正当なり、紛紜なる正当なり。このとき、夢草・中草・説草等なり。これを参学するに、根茎枝葉・華果光色、ともに大夢なり、夢然なりとあやまるべからず。

空なる夢の中で、空なる夢を説くことである。また自己本来の悟りの心（本覚）を発見して初めて悟る（始覚）ようなことであるから、「証中見証」即ち証りの中で証ることである（このことを、本証妙修というのである）。

仏祖の説法はこの道理において「夢の中で夢を説くこと」である。この「夢中説夢」の場所が仏祖国土であり、仏祖の道場であり、仏の国の仏の説法の道場、仏の説法の座である。この現成が証の上の証（本証妙修）であり、「夢中説夢」である。

この夢中説夢に遇いながら、それを自覚しないから、仏の説法でないと思うのであろうと、決してそのように思ってはならない。これこそ、仏の真の説法である。この仏の説法は全宇宙的な現成であるから、大海、国土の上に現われている。この夢中説法は、われわれの見る夢以前の、人間の夢を超越した自性のない夢の中の説法である。この夢中説法は森羅万象の一々の上に、いよいよ明らかに益々盛んに現象して、明歴々、露堂々として現成している、ものごとの真理そのものとしての体験それ自体なのである。夢の中の草が、草のことを説いているのである。このことを参学するに、根、茎、葉、華や、光、色、形などはみなすべて、あらしめているもので、夢でないものはないのである。ここで夢というのは現実の夢の茫然としたものでなく、現前のありのままの現象自体をいうのである。誤ってはならない。

しかあれば、仏道をならはざらんと擬する人は、この夢中説夢にあひながら、いたづらにあるまじき夢草の、あるにもあらぬをあらしむるをいふならんとおもひ、まどひにまどひをかさぬるがごとくにあらんとおもへり。しかにはあらず。たとひ迷中又迷といふとも、まどひのうへのまどひと道取せられゆく道取の通霄の路、まさに功夫参究すべし。

夢中説夢は諸仏なり、諸仏は風雨水火なり。この名号を受持し、かの名号を受持す。夢中説夢は古仏なり。乗此宝乗、直至道場なり。直至道場は、乗此宝乗中なり。夢曲夢直、把定放行逞風流なり。正当恁麼の法輪、あるいは大法輪界を転ずること無量無辺なり。あるいは一微塵にも転ず、塵中に消息不休なり。この道理、いづれの恁麼事を転法するにも、怨家笑點頭なり。いづれの処所も、恁麼事を転法するゆゑに転風流なり。このゆゑに、尽地みな驀地の無端なる法輪なり。偏界みな不

それだから、仏道を学修しようと思う者は、現にこの夢中説夢に遇いながら、有りもしない仮空のことを有るように説いているのであろうと思い、空中に楼閣を描いているのだと思っていてはならぬ。仏道はそのような胡乱のものではない。

また迷いの上に迷いを重ねたことのようなことであろうと思うが、そうではないのである。たとえ迷いの上にさらに迷うといっても、それは迷いの極致であるから、迷いを転じて迷いを解脱する道の発見・体験することを、参学功夫、修証精進することである。

夢中説夢は、風雨水火一切現象である。この風雨水火の名号を体験し、この仏としての名号を体験することである。夢中説夢は古仏である。この一乗なる宝の乗物に載って、直ちに仏の道場に到るのである。直ちに道場に到るのは、この宝の乗り物ばかりである。夢という解脱の境地において、その働きは自由自在である。まさに、このような説法が行われるとき、一切の世界はみな悉く大説法の道場となり、その功徳は無量無辺であって、一微塵の中においても休みなく説かれている。この道理により、夢中説夢は、たとえ仇敵であろうとも、喜んで聞くことであろう。この説法を聞く者が、たとえどのような立場にあろうとも、この教えが説かれるために、解脱の自由なる働きが展開せられるのである。そのため、一切の世界は忽ちに、限りない大説法を開演し、その一

昧の因果なり、諸仏の無上なり。しるべし、諸仏化道および説法蘊、ともに無端に建化し、無端に住位せり。去来の端をもとむることなかれ。尽従這裏去なり、尽従這裏来なり。このゆゑに、葛藤をうゑて葛藤をまつふ、無上菩提の性相なり。菩提の無端なるがごとく、衆生無端なり、無上なり。籠籮無端なりといへども、解脱無端なり。公案見成は、放儞三十棒、これ見成の夢中説夢なり。

　しかあればすなはち、無根樹・不陰陽地・喚不響谷、すなはち見成の夢中説夢なり。これ人天の境界にあらず、凡夫の測度にあらず。夢の菩提なる、たれか疑著せん、疑著の所管にあらざるがゆゑに。認著するたれかあらん、認著の所転にあらざるがゆゑに。この無上菩提、これ無上菩提なるがゆゑ

面には因果の法則が説き尽くされている。このことは諸仏のすぐれた境地そのものを現わしているのである。

　諸大衆よ、知るべきである。諸仏の行いや説法はみな共に無限に教化し、無限に説法しているのである。したがって、その現われる限界を求めてはならない。悉く、ここより去り、悉く、ここより来るのである。そのため、それは初めから終りまでそれになりきっているのであり、それ自らが、この上もない智慧の本質であり相なのである。このように、悟りの智慧の本質が限りないように、衆生もまた限りないものである。迷いが限りないものであり、また解脱も限りないものである。

　睦州陳尊者は僧の来るのを見て、「公案見成は汝に放つ三十棒」（伝燈録第十二巻）といったが、これが「見成の夢中説夢」である。

　故に、根のない樹、陰陽のない大地、喚べど響かない谷など（無我無念の境地）は見成の夢中説夢である。これは人間界や天上界の境地ではなく、したがって人天たちの推理できることではない。このように夢が悟りの智慧であることについて、だれが疑うことができようか。それは疑いによって見通すことのできないものである。またそれをだれが理解することができようか。それは認識で理解できないものだからである。このすぐれた悟りの智慧が悟りの智慧以外のなにものでもないのであるから、その境地を夢というのである。その境地には、

に、夢これを夢といふ。中夢あり、夢説あり、説夢あり、夢中あるなり。夢中にあらざれば説夢なし、説夢にあらざれば夢中なし。説夢にあらざれば諸仏なし、夢中にあらざれば諸仏出世し転妙法輪することなし。その法輪は、唯仏なり与仏なり、夢中説夢なり。ただまさに夢中説夢に、無上菩提衆の諸仏諸祖あるのみなり。さらに法身向上事、すなはち夢中説夢なり。ここに唯仏与仏の奉観あり。頭目髄脳・身肉手足を愛惜することあたはず、愛惜せられざるがゆゑに、売金須是買金人なるを、玄之玄といひ、妙之妙といひ、証之証といひ、頭上安頭ともいふなり。これすなはち仏祖の行履なり。これを参学するに、頭をいふには、人の頂上とおもふのみなり、さらに毗盧の頂上とおもはず。いはんや明明百草頭とおもはんや。いはんや頭䪼をしらず。

夢の中の夢があり、夢の中で説くことがあり、夢の中で夢を説くことがあり、夢の中にあることがある。夢の中になければ夢を説くことがなく、夢を説くことがなければ夢の中にあることがない。夢を説くことがなければ諸仏はない。夢の中になければ諸仏が出現し、仏道を説くことはない。仏道を説くとは、ただ仏が仏に伝えるものであり、夢中説夢である。ただまさに夢中説夢の中に、この上もない悟りの智慧をもつ諸仏・諸祖があるばかりである。さらに証りを体験しても、仏の位に囚われることのない無限の仏心の発展精進も、これ夢中説夢である。ここに、ただ一人の仏がただ一人の仏に与える真実の仏道の証りの上の修行、修行の上の証りがあるのである。それは自己の頭や目や髄や脳や身や肉や手や足を惜しむことなく捧げ、仏道になりきっているのである。この消息を「玄の玄」という（老子の語は玄之又玄、玄は奥の義）。玄は真理の意の故に真理の上の真理に不思議な上にも不思議の義である。悟りを超えた悟りといい、頭の上に頭をのせる（仏が仏行を限りなく行ずる）ともいうのである。

この境地の体験が諸仏の生活である。これを参学するとき、ここに「頭」というのは、人の頭のことのみと思ってはならぬ。さらにそれは、毘盧（如来）の頂上のことであると思わず、まして自己の頭は毘盧の頂上とは一つのものとは思わない。また諸法の一つ一つが説法していることを知らず、自己の頭の真価を知らない。演若が人に「ソレお前の頭（頭䪼）が無い」と揶揄われ、頭を

むかしより頭上安頭の一句、つたはれきたれり。愚人これをききて、剰法をいましむる言語とおもふ。あるべからずといはんとては、いかでか頭上安頭することあらんといふを、よのつねのならひとせり。まことにそれあやまらざるか。夢中説夢と現成する、凡聖ともにもちゐるに相違あらず。このゆゑに、凡聖ともに夢中説夢なる、きのふにても生ずべし、今日にても長ずべし。しるべし、きのふの夢中説夢は、夢中説夢を夢中説夢と認じきたる。如今の夢中説夢は、夢中説夢を夢中説夢と参ずる。すなはちこれ値仏の慶快なり。かなしむべし、仏祖明明百草の夢あきらかなること、百千の日月よりもあきらかなりといへども、生盲のみざること、あはれむべし。いはゆる頭上安頭といふ、その頭は、すなはち百草頭なり、千種頭なり、万般頭なり、通身頭なり。全界不曾蔵頭なり、尽十方界頭なり。

抱えて初めて有ると知った笑話のように、人々は自分の頭の真価を信じ自覚していない。

　昔から「頭の上に頭をおく」という一句が伝えられてきている。このことは「夢中説夢」のことである。愚人はこれを聞いて、むだなことを戒める言葉であると思っている。必要がないということを言おうとして「どうして頭の上に頭をおくのだ」と疑うことが常識とされている。まことに誤っていないであろうか。しかしここで夢中説夢の現成するときは、凡人も聖人も共にそれを体験せられていることに相違ないのである。このため、凡聖共に夢中説夢は、過去においても現成し、現在においても現成しているのである。

　諸大衆は知るべきである。昨日までは夢中説夢は睡眠中に夢の中で夢を説くことであると、知識の上の問題として考えてきた。しかし今は夢中説夢とは、「万有の真理」として自覚し、それは「仏としての自己」に相見することである。

　このことを自覚することは、実に大いなる喜びである。また悲しむべきは、仏祖の夢は万象を物語って明らかなこと、数多くの太陽や月の光明より勝っているが、未発心の者が見ないことである。今いうところの頭の上にさらに頭をおくという、その頭は万象の頭であって、全世界、頭ばかりであり、現われているのが頭なのである。船子和尚の一句合頭にも、長沙和尚の百尺竿頭にも現

一句合頭なり、百尺竿頭なり。安も上も頭頭なると参ずべし、究すべし。

しかあればすなはち、一切諸仏及諸仏阿耨多羅三藐三菩提、皆従此経出も、頭上安頭しきたれる夢中説夢なり。此経すなはち夢中説夢するに、阿耨菩提の諸仏を出興せしむ。菩提の諸仏さらに此経をとく、さだまれる夢中説夢なり。夢因くらからざれば夢果不昧なり。ただまさに一槌千当万当なり、千槌万槌は一当半当なり。かくのごとくなるによりて、恁麽事なる夢中説夢あり、恁麽人なる夢中説夢あり、不恁麽事なる夢中説夢あり、不恁麽人なる夢中説夢ありとしるべし。しられきたる道理顕赫なり。いはゆるひめもすの夢中説夢、すなはち夢中説夢なり。

このゆゑに、古仏いはく、我今為汝夢中説夢、三世諸仏也夢中説夢、六代祖師也夢中説夢。この道、あきらめ学すべし。いはゆる、拈華瞬目すなはち夢中説夢なり、礼拝得髄すなはち夢中説夢なり。

われてくる。按ずる「こと」も、上という「ところ」も、全て頭であることを究め尽くし、功夫してみることである。

そうであればこそ、一切諸仏も諸仏の最勝無辺の智も、皆この金剛経より出たものというが、頭の上に頭をおいて来た夢中説夢である。この経は夢中説夢するから悟りの諸仏を生れ出でさせる。また一方、諸仏がさらにこの経を説くことは頭上安頭、夢が夢を説くことである。これは定まっている夢中説夢である。夢の因が明瞭なればその夢の果もくらまさずである。このことはさらにいえば、利根の者は師の一槌（教の提示）が千にも万にも了解され、鈍根の者は、数多く教示されても得るものはほんの一言半句である。しかし法の上からいえば、両者あることは共に真理であり、真理の人なのである。機根の差があるだけのことである。しかし、そうではない夢中説夢もあり、そうでない人の夢中説夢もあることをしるべきである。このことは昔から知られてきた明白な道理である。さらにいえば終日の生活は全て夢中説夢である。

この故に、古仏雪竇は「我れ今汝のために夢中説夢す、三世の諸仏もまた夢中説夢し、六代の祖師も夢中説夢する」といわれたが、このことばを参学すべきである。

衆知の釈尊と迦葉尊者の拈華瞬目も夢中説夢であり、達磨と慧可の礼拝得髄も夢中説夢である。

おほよそ、道得一句、不会不識、夢中説夢なり。千手千眼、用許多作麼なるがゆゑに、見色見声、聞色聞声の功徳具足せり。現身なる夢中説夢あり、説夢説法蘊なる夢中説夢あり、把定放行なる夢中説夢なり。直指は説夢なり、的当は説夢なり。把定しても放行しても、平常の秤子を学すべし。学得するに、かならず目銖機錙あらはれて、夢中説夢しいづるなり。銖錙を論ぜず、平にいたらざれば、平の見成なし。平をうるに、平をみるなり。すでに平をうるところ、物によらず、秤によらず、機によらず、空にかかれといへども、平をえざれば平をみずと参究すべし。みづから空にかかれるがごとく、物を接取して空に遊化せしむる夢中説夢あり。空裏に平を現身す、平は秤子の大道なり。空をかけ物をかく、たとひ空なりとも、たとひ色なりとも、平にあふ夢中説夢あり。解脱の夢中説夢にあらずといふことなし。夢これ尽大地なり、尽大地は平なり。このゆゑ

およそ師の一句で真理を悟り、智的な理解を越えて解脱を体験することも、また時を越えた不識の体得も、夢中説夢である。そのありさまは千手・千眼の観音菩薩のその広大無辺の働きであるから、雲門の句の「ものを見て声を見、ものを聞いて声を聞く」の自由無碍の消息であり、ものごとの本質を見、ものごとの本性を究める働きを具えているのである。

この身心の修行によって、真理の夢の中で夢を説くことがある。釈尊一代の説法たる五千余巻の大蔵経は、夢を説いた説法の一大集成である。故に説夢は一様でない。把住放行による夢中説夢である。直指人心の指導は説夢である。また見性成仏の教えの標的は説夢である。これらは共に夢中の修行である。肯定しても否定しても、平常心の秤の目盛りは、少しも変りないことを学ぶべきである。

それを学びとるとき、心ず一目瞭然、物事の軽重を判断する働きが体得されて明らかとなる。これも夢中説夢の働きの現われである。この軽重をはかることが明らかでないときは、秤として正しい公平な面目が現われない。このときの正しい秤は、かける秤と、かけられる物と、秤を持つ人との、三者の相互関係にある因縁によるものであるから、三者は各々独立したものではない。故にこの間の消息は、物によらず、秤によらず、機（人）によらない、自ずからなる空の消息である。この消息は、物の存在は空を根拠とする道理である。した

に、廻頭転脳の無窮尽、すなはち夢裏証夢する信受奉行なり。

　釈迦牟尼仏言、諸仏身金色、百福相荘厳。聞法為人説、常有是好夢。又夢作国王、捨宮殿眷属及上妙五欲、行詣於道場、在菩提樹下。而処師子座、求道過七日、得諸仏之智、成無上道已、起而転法輪、為四衆説法、逕千万億劫、説無漏妙法、度無量衆生。後当入涅槃、

がって夢中説夢である。空中に秤の公正真実を現成する。公平は秤の正しい道である。それは空をかけ、物をかける。たとえ空であっても共に公平なる夢中説夢である。解脱の夢中説夢でないということはない。空に徹するとき初めて真理に徹しさせることができる。これ夢中説夢に外ならない。この空の世界に徹するとき、初めて解脱の現成があるのである。無上の悟りの基準となる大道である。あるいは空相をかけ、あるいは実相をかける空であっても、たとえ色であっても、その秤にかからぬものはない。この秤は必ず軽重の分別を過らないから、これが秤の夢中説夢である。解脱は一切の身心脱落であるから、夢中説夢でないものはない。即ち、夢と秤とは二つにして一つであるから、一切の大地は夢であり、一切の大地は解脱である。

　この故に、ひとたび深刻に回頭転脳するとき、一切は無窮尽すなわち夢であることを証るであろう。これを夢中説夢を信受し奉勤するという。

　釈尊がいわれている。

　諸仏の仏身は金色で、百の福徳の相を現わし給い、衆生のための説法し給うに、常に世の好き夢の如くである。また夢に国王となって、宮殿の眷属、及び全ての五欲を捨てて真理を求めて出家し、六年の苦行を専らにする。苦行反って真理に背く、決意して菩提樹下に至りて、獅子座に坐し、一七日、遂に諸仏の智慧を体得し、無上の悟りを成し終って、起って世の衆生のため、法輪を転

如烟尽燈滅。若後悪世中、説是第一法、是人得大利、如上諸功徳。

而今の仏説を参学して、諸仏の仏会を究尽すべし。これ譬喩にあらず。諸仏の妙法は、ただ唯仏与仏なるがゆゑに、夢覚の諸法、ともに実相なり。覚中の発心・修行・菩提・涅槃あり、夢裏の発心・修行・菩提・涅槃あり。夢覚おのおの実相なり。大小せず、勝劣せず。しかあるを、又夢作国王等の前後の道著を見聞する古今おもはくは、夜夢の説是第一法のちからによりて、かくのごとくなると錯会せり。かくのごとく会取するは、いまだ仏説を暁了せざるなり。夢覚もとより如一なり、実相なり。仏法は、たとひ譬喩なりとも実相なるべし。すでに譬喩にあらず、夢作これ仏法の真実なり。釈迦牟尼仏および一切の諸仏諸祖、みな夢中に発心修行し、成等正覚するなり。し

じ（説法）、比丘・比丘尼・信士・信女の四衆のために説法して、永年月を経た解脱の道を演説し、無量の衆生を救い、遂に涅槃に入ることは、烟（煙）が尽き、燈の消えるが如くであろう。もし後の悪の世に、この真理の道、仏道を説くときは、世の衆生の一切は最上無為、広大無辺の諸の功徳を得るであろう。

諸大衆よ、この仏の言葉をよくよく拝受して諸仏の仏道を身心に学道すべきである。今の釈迦牟尼仏の言葉は、譬喩の話ではない。諸仏の仏道はただ一人の仏から一人の仏に正伝した純一無雑の妙法であるから、夢のときも、覚めたときの現成も一つの真理であり、仏道である。即ち、覚中の発心、修行、菩提（覚り）、涅槃があり、夢中の発心、修行、菩提、涅槃がある。

夢も覚りもおのおの真理そのものである。大小、勝劣なく、差別対立なしである。この道理を、夢みて国王になったなどの前後の説を見聞する古今の人々の考えていることは、「釈尊一代の説法もこのようなものである」と夢の真義を明らめず、誤り伝えている。このように考えることは、未だ仏説を明らめていないからである。夢も醒めていることも、もともと一つのことであり、真理としての現成である。仏法はたとえ譬喩であろうと真理である。夢の働きそのことが仏道であり、真理なのである。

釈迦牟尼仏も、一切の諸仏諸祖も、みな夢中に発心し、修行し、覚りの道を大成せられるのである。

かあるゆゑに、而今の娑婆世界の一化の仏道、すなはち夢作なり。七日といふは、得仏智の量なり。転法輪、度衆生、すでに逕千万億劫といふ。夢中の消息たどるべからず。諸仏身金色、百福相荘厳、聞法為人説、常有是好夢といふ。あきらかにしりぬ、好夢は諸仏なりと証明せらるるなり。常有の如来道あり、百年の夢のみにあらず。為人説は現身なり、聞法は眼処聞声なり、心処聞声なり。旧巣処聞声なり、空劫已前聞声なり。

諸仏身金色、百福相荘厳といふ。好夢は諸仏身なりといふこと、直至如今更不疑なり。覚中に仏化やまざる道理ありといへども、仏祖現成の道理、かならず夢作夢中なり。莫謗仏法の参学すべし。莫謗仏法の参学するとき、而今の如来道たちまちに現成するなり。

このような事実であるから、今日の世界唯一の宗教である仏道も、即ち夢の働きである。菩提樹下の七日というのは、仏が成道せられた仏智そのものの内容の量である。釈尊一代の説法、教化はすでに無限の時間を経ている。

夢中の消息は模索することはできないとはいえ、諸仏の金色の仏身、百福の相に輝く光明、または衆生のために説かれる仏道は、常にこの夢の現成であることを明らかに知ることができた。すでにこの好夢は諸仏であることが証明せられるのである。好夢の諸仏、好夢の仏道がある。この諸仏、仏道の好夢は、百年とか千年とかいう有限の時間のうえの好夢でなく、それは時間を超越した永恒不変のものであり、説法の好夢は諸仏自らの現身説法である。

諸仏の教えを聞くのは眼を通して教えを聞き、心を通して教えを聞き、本来の自己をもって、時を超えた教えを聞くことである。

諸仏の仏身は金色に輝き、金銀、瑠璃、瑪瑙等の装身具によって飾られているという。そのような好い夢そのものが諸仏の化身であるということは、いまここに疑うことのできないことである。醒めたときに諸仏の教化がやまないという道理があるが、今ここに諸仏たちが現実として現れるということは必ず夢によってなされ、夢の中においてなされるのである。

このような仏教の教えを謗ってはならない。知るべきである。それを知ったとき、ここに仏道が現成するのである。

正法眼藏夢中説夢第二十七

爾時仁治三年壬寅秋九月二十一日、在㆓雍州宇治郡観音導利興聖宝林精舎㆒示衆。

寛元元年癸卯三月二十三日、書写畢。侍者懐弉

正法眼蔵第二十七　夢中説夢

時に仁治三年壬寅(みずのえとら)九月二十一日、山城国宇治郡、観音導利興聖宝林寺において大衆に示す。

寛元元年癸卯(みずのとう)三月廿三日、書写し畢る。

侍者　懐弉

正法眼蔵第二十八　礼拝得髄

修行阿耨多羅三藐三菩提の時節には、導師をうることもともかたし。その導師は、男女等の相にあらず、大丈夫なるべし、恁麼人なるべし。古今人にあらず、野狐精にして善知識ならん。これ得髄の面目なり、導利なるべし。不昧因果なり、儞我渠なるべし。

すでに導師に相逢せんよりこのかたは、万縁をなげすてて、寸陰をすごさず、精進辦道すべし。有心にても修行し、無心にても修行し、半心にても修行すべし。しかあれば、頭燃をはらひ、翹足を学すべし。かくのごとくす

仏道を修証するものにとって、本当に正しく導く師を得ることは、最もむずかしいことである。その師は老若男女の相でなく、仏道に最も卓越した善知識（悟りの体験者）でなければならぬ。また、そのような同格の人でなければならない。そして、その師が古いとか新しいとかに囚われてはならない。

たとえ野狐精（化けもの）であろうが、法華経の龍女の例のように善知識であるなら、立派な導師として礼拝しなくてはならぬ。これが仏道の面目であり、発願利生の衆生を導き利益を与える導師なのである。また因果にくらまされない大修行底の人であり、無我の人、身心脱落の導師なのである。

すでにその導師に逢ってから後には、すべての世間的な身心の迷妄を捨て、一寸の光陰を惜しんで仏道参学に努力精進すべきだ。この仏道参学は獅子奮迅の勇気をもって修行すべきである。ただ、あらゆる心の作用なる意識、無意識など多様の心の働きを、仏道参学の勇猛心たらしめるべきである。この精神によって頭上に燃えている火を消すように、あるいは、かつて釈尊が菩薩時代に

れば、誹謗の魔党におかされず。断臂得髄の祖、さらに他にあらず。脱落身心の師、すでに自なりき。

弗沙仏の下で修行するに、七日間、片足を翹げたままの苦行をされたという故実を心として、一心不乱に学ぶべきだ。そのようにすれば、仏道をそしる悪魔たちにおかされることはない。自分の臂を断って真理を求めた二祖慧可大師のように、その道心堅固の精進の獅子奮迅なことは実に絶倫壮烈、他にその例を見ないが、しかし、その二祖断臂の精神は必ずしも二祖の独占のものでなく、人々が相続のできるものである。また導師という者も、本来の自己そのものなのである。

髄をうること、法をつたふること、必定して至誠により、信心によるなり。誠信ほかよりきたるあとなし、内よりいづる方なし。ただまさに法をおもくし、身をかろくするなり。世をのがれ、道をすみかとするなり。いささかも身をかへりみること法よりもおもきには、法つたはれず、道うることなし。その法をおもくする志気ひとつにあらず、他の教訓をまたずといへども、しばらく一二を挙拈すべし。

いはく、法をおもくするは、たとひ露柱なりとも、たとひ燈籠なりとも、たとひ諸仏なりとも、たとひ野干なりとも、鬼

仏道を悟り、伝えることは、心の至誠、信心によって可能となるのである。この至誠、信心は、よそから来るものでも、内から自然に出てくるものでもない。ただ専一に、真理を重くし、わが身を軽くすることによってのみ得られるのである。世間的な迷妄の生活を離れ、道を住み家とすることによって得られるのである。もし、少しでもわが身について考えることが真理について考えることよりも重ければ、真理は伝わらず、道は得られない。このように、真理を重くする志気はさまざまであるから、他者の教訓を期待すべきものではないが、仮りにここにその一つ二つを取り上げてみることにしよう。

さて、真理を重くする心があれば、たとえ柱であっても、燈籠であっても、狐であっても、鬼神であっても、男や女であっても、彼らが大いなる真理をわ

神なりとも、男女なりとも、大法を保任し、吾髄を汝得せるあらば、身心を牀座にして、無量劫にも奉事するなり。身心はうることやすし、世界に稲麻竹葦のごとし。法はあふことまれなり。

釈迦牟尼仏のいはく、無上菩提を演説する師にあはんには、種姓を観ずることなかれ、容顔をみることなかれ、非をきらふことなかれ、行をかんがふることなかれ。ただ般若を尊重するがゆゑに、日日に百千両の金を食せしむべし。天食をおくりて供養すべし、天華を散じて供養すべし。日日三時に礼拝し恭敬して、さらに患悩の心を生ぜしむることなかれ。かくのごとくすれば、菩提の道かならずところあり。われ発心よりこのかた、かくのごとく修行して、今日は阿耨多羅三藐三菩提をえたるなり。

しかあれば、若樹若石もとかましとねがひ、若田若里もとかましともとむべし。露柱に問取し、牆壁をして

がものとし、仏道の本質を身につけた者ならば、身心を脱落して、永遠に仏道の修証に身心を捧ぐべきである。ただ自己の身心を得ることはやさしく、世界に稲や麻や竹や葦の如くにいくらでも繁殖している。しかし仏道に値うこと、真理に会うことは、極めてまれである。

釈尊が言われている。

「この上もない悟りの智慧について説く師に会ったならば、その身分を考えてはいけない。容貌を見てはならない。欠点を見てはならない。行いを見、あるいは批評してはならない。ただ真実の智慧を尊重することのために、毎日、百千両の金をつかって師に食事をさし上げなさい。天上界の食事をさし上げて奉仕しなさい。天上の華を散らして奉仕しなさい。毎日、朝、昼、晩の三時に礼拝し敬って少しも怠りの心を生じてはならない。このようにすれば、悟りの道は必ず自ら得られるのである。わたくしは発心してからこれまで、このように修業して、今では、この上もなくすぐれた悟りの智慧を得たのである」。

したがって、あなたがたは、木や石によっても、真理が説かれることを願い、田や畑からも真理が述べられることを求めるべきである。柱にも問いなさい。土塀にも学び究めなさい。昔、インドラが野干（狐）を師として礼拝して

も参究すべし。むかし野干を師として礼拝問法する天帝釈あり、大菩薩の称つたはれり。依業の尊卑によらず。

しかあるに、不聞仏法の愚癡のたぐひおもはくは、われは大比丘なり、年少の得法を拝すべからず。われは久修練行なり、得法の晩学を拝すべからず。われは師号に署せり、師号なきを拝すべからず。われは法務司なり、得法の余僧を拝すべからず。われは僧正司なり、得法の俗男俗女を拝すべからず。われは三賢十聖なり、得法せりとも比丘尼等を礼拝すべからず。われは帝胤なり、得法なりとも臣家相門を拝すべからずといふ。かくのごとくの癡人、いたづらに父国をはなれて、他国の道路に跉跰するによりて、仏道を見聞せざるなり。

むかし唐朝趙州真際大師、こころをおこして発足行脚せしちなみにいふ、

真理を問うたことがあり、野干が大菩薩であったと伝わっている。真理を求めることについては、相手の過去の行いの果報によって、現在の身分が、地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天上の段階や、その尊卑によらないのである。

ところが、仏の真理を聞いたことのない愚かなる者たちは、自分は高僧であると慢心して、真理を得たものでも年少の故に拝してはならないと思い、あるいは、自分は幼年から永いあいだ修行をしたものであるから、たとえ真理を得たものでも晩年に僧になった者であるから拝してはならないと思う。あるいは自分は師という称号を得たものであるから、真理を得ている者に対しても師の称号を持たない者を拝してはならないと思う。あるいは自分は僧官であるから、真理を得たほかの僧侶を拝してはならないと思う。あるいは自分は住持であるから、真理を得た世間の男や女を拝してはならないと思う。あるいは、自分は小乗の三賢十聖の一人だから、たとえ真理を得たといっても僧侶や尼僧たちを礼拝してはならないと思う。あるいは、自分は帝王の血統を享けた者であるから、たとえ真理を得たものでも、臣下や大臣の家柄の者たちを拝してはいけないという。このような愚者たちは、おろかにも富豪な父の許を離れて、よその国にさまよっているから、仏道を見解することができないのである。

むかし、中国の唐朝の趙州真際大師は、発心して、行脚を始めたときに言った。

たとひ七歳なりとも、われよりも勝(しょう)ならばわれかれにとふべし。たとひ百歳なりとも、われよりも劣(れつ)ならばわれかれをしふべし。

七歳に問法せんとき、老漢礼拝すべきなり。奇夷の志気(しいき)なり、古仏の心術(しんじゅつ)なり。

得道得法の比丘尼出世せるとき、求法参学の比丘僧、その会に投じて礼拝問法するは、参学の勝躅(しょうちょく)なり。たとへば、渇に飲(おん)にあふがごとくなるべし。

震旦国の志閑禅師は、臨済下の尊宿なり。臨済ちなみに師のきたるをみて、とりとどむるに、師いはく、「領也(りやうや)。」臨済はなちていはく、「且放爾一頓(しゃはうにいいとん)。」これより臨済の子となれり。

臨済をはなれて末山にいたるに、末山とふ、「近離甚処。」師いはく、「路口。」末山いはく、「なんぢなんぞ蓋却(がいぎゃ)しきたらざる。」師、無語。すなはち礼拝して師資の礼をまうく。

「たとえ七歳の人であっても、私よりも勝(すぐ)れているならば、私は彼に教えを受けよう。たとえ百歳の人であっても、私より劣っているならば、私は彼に教えよう」と。

このように、七歳の人に真理を問うときには、老人でも礼拝すべきである。それが大丈夫の志気であり、古仏の心の用い方である。

仏道を悟った尼に、真理を求め学ぶ僧たちが、その比丘尼の道場に参じて、礼拝し、真理を問うのは、道を学ぶについての勝れたあり方である。それは、ちょうど喉が渇いたときに水を飲むことができたときのようにすべきである。

中国の灌溪志閑(かんけいしかん)禅師は、臨済義玄禅師の門下の一人としてすぐれた師である。臨済があるとき、志閑禅師の来たのをみて、ここに留めようとしたところ、志閑は「ハイ」と答えた。

臨済禅師が言った「しばらくの間、私の門下で修行しなさい」と。

この因縁により、彼は臨済の弟子となったのである。

かれが臨済のところを離れて末山(まっさん)(了然尼(りょうねんに))のところに行脚したとき、

末山がたずねた。「何処の道(道場)から来られたのですか」

志閑禅師が答えた。「路の口(不染汚)から来ました」

末山は染汚(ぜんな)、不染汚に囚われたこの答え(染汚に陥る)に対して「あなたはどうして蓋をして来なかったのですか」と問い返すと、それに対して師は答えが

師かへりて末山にとふ、「いかならんかこれ末山。」末山いはく、「不露頂。」師いはく、「いかならんかこれ山中人。」末山いはく、「非男女等相。」師いはく、「なんぢなんぞ変ぜざる。」末山いはく、「これ野狐精にあらず、なにをか変ぜん。」師、礼拝す。つひに発心して園頭をつとむること、始終三年なり。

のちに出世せりし時、衆にしめしていはく、われ臨済爺爺のところにして半杓を得しき、末山嬢嬢のところにして半杓を得しき。ともに一杓につくりて、喫しをはりて、直至如今飽餉餉なり。

いまこの道をききて、昔日のあとを慕古するに、末山は高安大愚の神足なり、命脈ちからありて志閑の嬢とな

できなかった。そして、すぐ礼拝して、それから、末山を師として学ぶことになった。

志閑禅師は、またのとき末山にたずねた。「末山とはどのようなものですか」

末山が答えた。「頂上は現われていない」

師がたずねた。「山中の人とはどういったものですか」

末山が答えた。「男や女といった姿でない、相を超越したものです」

さらに師がたずねた。「男でも女でもないとしたら、それは狐の化物ですか、狐の化物なら、いろいろに化けた姿を演じて下さいますか」

「私は狐の化物ではないから、神出鬼没的なことはしません」と答えた。

師は仏道の真実を悟って礼拝し、その結果、末山に従って、畑仕事の係りをつとめること、三年に及んだ。

のちに一山の住持になってから、修行僧に示していった。

「私は、臨済老人のところにおいて仏道の柄杓の半分と、末山尼のところであとの半分を悟った。両方合わせて一杯となった。今に至っても悟りの法水で満腹だ」

今この言葉を聞いて、そのことをふり返ってみるに、末山は高安大愚の高弟であり、その悟りの力も勝れていて、志閑を教える嬢となったのである。臨済は黄檗禅師の後継者であり、その修行の力によって志閑の師となる老爺となっ

る。臨済は黄檗運禅師の嫡嗣なり、功夫ちからありて志閑の爺となる。爺とは、ちちといふなり。嬢とは、母といふなり。志閑禅師の末山尼了然を礼拝求法する、志気の勝躅なり、晩学の慣節なり。撃関破節といふべし。

妙信尼は仰山の弟子なり。仰山ときに廨院主を選するに、仰山あまねく勤旧前資等にとふ、たれ人かその仁なる。問答往来するに、仰山つひにいはく、信淮子これ女流なりといへども、大丈夫の志気あり、まさに廨院主とするにたへたり。衆みな応諾す。妙信つひに廨院主に充す。ときに仰山の会下にある龍象うらみず。まことに非細の職にあらざれども、選にあたらん自己としては、自愛しつべし。

充職して廨院にあるとき、蜀僧十七人ありて、党をむすびて尋師訪道するに、仰山にのぼらんとして、薄暮に廨院に宿す。歇息する夜話に、曹谿高祖の風幡の話を挙す。十七人おのおのいふこと、みな道不是なり。ときに廨院

たのである。ここにいう老爺とは父のことである。嬢とは母のことである。志閑禅師が末山尼了然を求めて師事したことは、修行者の志として、勝れた足跡であり、後学の修行者の参学すべき羅針でもある。志閑禅師のこのような男女の相に囚われない解脱した修行は、まことの求道者でなければ為し得ないものである。

妙信尼は仰山の弟子である。仰山があるとき廨院主（渉外の係りの主任）僧を選ぼうとして、多くの古参の僧たちにたずねた。「誰が適当であろうか」と。何度か問答した結果、仰山がついに言った。「淮水の妙信尼が女性ではあるけれども立派な人物で、渉外の係りとして最もふさわしい」と口を添えた。修行者たちは皆それを承知した。そして妙信尼はついに渉外係の主任に就任した。

そのとき、仰山の下にあった勝れた修行者たちは、それを不服としなかった。それは決して重要な役職ではなかったけれども、選ばれたものとしては、おろそかにできないことであった。

その後、妙信尼が廨院主に就任中、蜀地方の僧たち十七人が一団となって、各地の善知識をたずね行脚していたが、仰山に拝登しようとして、夕方に仰山の宿坊に休んだ。その休息時の話に、六祖大師の「風と幡」の話が主題になっていた。それについて十七人の言うことが皆正しくなかった。そのとき廨院主の妙信尼が壁の側で聞いていた。そして独語をいった。

主、かべのほかにありてききていはく、十七頭の瞎驢、をしむべし、いくばくの草鞋をかつひやす、仏法也未夢見在。

ときに行者ありて、廨院主の僧を不肯するをききて、十七僧にかたるに、十七僧ともに廨院主の不肯するをうらみず、おのれが道不得をはぢて、すなはち威儀を具し、焼香礼拝して請問す。

廨院主いはく、近前来。十七僧近前するあゆみいまだやまざるに、廨院主いはく、不是風動、不是幡動、不是心動。かくのごとく為道するに、十七僧ともに有省なり、礼謝して師資の儀をなす。すみやかに西蜀にかへる、つひに仰山にのぼらず。まことにこれ三賢十聖のおよぶところにあらず、仏祖嫡嫡の道業なり。

しかあれば、いまも住持および半座の職むなしからんときは、比丘尼の得

「十七頭の目覚めぬ驢馬たちは、惜しいことに、今までにどれほどの草鞋を無駄づかいして来たのだろう。仏道の真理をまだ夢にも見ていないらしい」

雑用をつとめるものが廨院主（妙信尼）の独語を聞いて、この十七人の僧たちに告げた。十七人の僧たちはみな、廨院主が自分らの話を反駁することを怨まず、自分らが道を得ていないことを恥じて、すぐさま威儀を正し、焼香礼拝して、ていねいに質問した。

それに対して廨院主が言った。「もっと前にお進み下さい」と。十七人の僧たちの足の運びがとどまらない前に、妙信尼は静かに言った。「風が動くのでもなく、幡が動くのでもなく、心が動くのでもない」と。このように言うと、十七人の僧たちは、みな悟るところがあった。礼拝、感謝して、師弟の儀礼を行なった。そして、すぐに西蜀に帰り、ついに仰山にのぼらなかった。まことに、これらの僧たちのこだわりのない仏道の修行の態度は、儒道の修行者の及ぶところではなく、仏道の中においても、仏道を仏祖から直々に正しく受け継いだ仏道を行ずる人でなければ行い得ぬことである。

この実情に顧みても、現在の住持またはその第一座が、空席で適当な僧侶を求め得ないときは尼僧を招くべきである。ただ歳をとった先輩の僧侶であって

法せらんを請すべし。比丘の高年宿老なりとも、得法せざらん、なんの要かあらん。為衆の主人、かならず明眼によるべし。

しかあるに、村人の身心に沈溺せらんは、かたくなにして、世俗にもわらひぬべきことおほし。いはんや仏法には、いふにたらず。又女人および師姑等の、伝法の師僧を拝不肯ならんと擬するもありぬべし。これはしることなく、学せざるゆゑに、畜生にはちかく、仏祖にはとほきなり。

一向に仏法に身心を投ぜんことをふかくたくはふるこころとせるは、仏法かならず人をあはれむことあるなり。おろかなる人天なほまことを感ずるおもひあり。諸仏の正法いかでかまことに感応するあはれみなからん。土石沙礫にも、誠感の至神はあるなり。

見在大宋国の寺院に、比丘尼の掛搭せるが、もし得法の声あれば、官家より尼寺の住持に補すべき詔をたまふには、即寺にて上堂す。住持以下衆僧、

も、真理の体験者でなければ、なんの要もないのである。修行者たちを指導する責任者は、必ずその仏道の眼の確かさによらなければならない。

ところが、世の愚者たちは、外見にのみ囚われて、俗世間においても笑わずにはおれない所業が多い。ましてや仏法においてはいうまでもない。在家の女人や尼の真理を伝える人々を拝すべきかどうかと、迷うものもあろう。これは仏道の真実を知らず、学んだことのない者の迷いであり、自らの欲に苦しむ者たちに近く、仏祖とは遠く隔たっているものである。

ただひたすらに、真理のうちに、身心を投げ入れようと、深く決心すれば、真理は、必ず人を哀れむものである。愚かな人間や天人でさえ、まごころには動かされるものである。どうして諸仏の正しい真理が、まごころに動かされず、哀れみを持たないはずがあろうか。土石や砂、いしころにも、まごころを感じ取る心はあるのである。

現在、大宋国の寺院に、例外として、尼僧が修行している場合があるが、もしその尼僧が仏道を体験したことが伝えられると、皇帝から、尼寺の住持に任命する詔を賜わる。すると、すぐその尼寺の法堂にのぼって説法するのであ

みな上参して立地聴法するに、問話も比丘僧なり。これ古来の規矩なり。得法せらんは、すなはち一箇の真箇なる古仏にてあれば、むかしのたれにて相見すべからず。かれわれをみるに、新条の特地に相接す。われかれをみるに、今日須入今日の相待なるべし。たとへば、正法眼蔵を伝持せらん比丘尼は、四果支仏および三賢十聖もきたりて礼拝問法せんに、比丘尼この礼拝をうくべし。男児なにをもてか貴ならん。虚空は虚空なり、四大は四大なり、五蘊は五蘊なり。女流もまたかくのごとし、得道はいづれも得道す。ただし、いづれも得法を敬重すべし、男女を論ずることなかれ。これ仏道極妙の法則なり。

又、宋朝に居士といふは、未出家の士夫なり。庵居して夫婦そなはれるも

る。そして、新命の住持以下すべての僧たちが、みな法堂に集って、起立して上堂の儀式が行われるが、先ず、新命の上堂、晋山法語、大衆商量（問答）等の儀式が行われる。これらの儀式のありさまは、男僧の場合と変りがない。これが昔から定められた上堂晋山の儀式による禅院の規則である。

仏道を悟ること、真理の体験とは、それは外ならぬ欠けるところなき仏祖になったことなのであるから、もはや昔はどんな身分であろうと、その考えでその人に会ってはならない。かれがわれを見るとき、全く新しい仏祖としての立場によって接見するのである。われがかれに会うとき、昔のことは忘れて、今日は今日のままに応待すべきである。したがって例えば、正しい仏道の悟りを伝え持つ尼僧は、小乗の阿羅漢、独覚等の聖者、さらには高い求道者の段階に達したものが来て、礼拝して真理を問うならば、その尼僧は、その礼拝を受けるべきである。男子であることがどうして貴いことであろうか。虚空は虚空であり、四大（地水火風）は四大であり、五蘊（感官や意識）は五蘊である。女性も同様である。道を得ることは、男女の区別はない。男女ともに道を得るのである。ただ仏道の体験を重大視することだ。男女の性の違いを論じてはならない。これが仏道の最も根本的な法則である。

また、宋朝において居士といっているのは、まだ出家していない修行者のことである。庵に住んでいて、夫婦が一緒にいるものもあり、また独身で純潔な

あり、又孤独潔白なるもあり、なほ塵労稠林といひぬべし。しかあれども、あきらむるところあるは、雲衲霞袂あつまりて礼拝請益（らいはいしんえき）すること、出家の宗匠におなじ。たとひ女人なりとも、畜生なりとも、またしかあるべし。

仏法の道理いまだゆめにもみざらんは、たとひ百歳なる老比丘なりとも、得法の男女におよぶべきにあらず。うやまふべからず、たゞ賓主の礼のみなり。

仏法を修行し、仏法を道取せんは、たとひ七歳の女流なりとも、すなはち四衆の導師なり、衆生の慈父なり。たとへば龍女成仏のごとし。供養恭敬（くやうくぎやう）せんこと、諸仏如来にひとしかるべし。これすなはち仏道の古儀なり。しらず、単伝せざらんは、あはれむべし。

正法眼蔵第二十八

延応庚子清明日記、観音導利興聖宝林寺。

生活にはいっているものもいる。

彼らは、まだ世間の塵、迷いや苦しみを多く背負っているとは言え、仏道の真実を正しく明らめているならば、多くの修行者たちが集って礼拝し教えを乞うことは、出家の師に対するのと同じである。それがたとえ女性であっても、人以外であっても、そうであると知るべきである。

仏道の真理をまだ見ていないものは、たとえ百歳となった老僧であっても、仏道を体験した男女に及ぶはずがない。これらの老僧らを敬うべきではない。ただなすべきは、主人と客人の礼ばかりである。

仏道を修行し、仏道を悟ったものは、たとえ七歳の女性であろうとも、釈尊の四種の弟子たち（僧、尼、信士、信女）の指導者であり、衆生の慈父である。それは、ちょうど、法華経にある七歳の龍女が仏になったことに似ている。彼らに奉仕し敬礼するのは、すべて、諸仏如来と同じようにすべきである。これが、ほかでもない仏道の古くからのしきたりである。これを知らずに仏道を伝えることができないものは憐れむべきである。

正法眼蔵第二十八　礼拝得髄

延応庚子二年三月清明の日に記す。観音導利興聖宝林寺。

又、和漢ノ古今ニ、帝位ニシテ女人アリ。ソノ国土、ミナコノ帝王ノ所領ナリ。人ミナソノ臣トナル。コレハ人ヲウヤマフニアラズ、位ヲウヤマフナリ。比丘尼モ又ソノ人ヲウヤマフコトハ、ムカシヨリナシ、ヒトヘニ得法ヲウヤマフナリ。

又阿羅漢トナレル比丘尼アルニハ、四果ニシタガフ功徳ミナキタル。功徳ナホシタガフ、人天タレカ四果ノ功徳ヨリモスグレン。三界ノ諸天、ミナオヨブ処ニアラズ。シカシナガラスツルモノトナル、諸天ミナウヤマフ処ナリ。況ヤ如来ノ正法ヲ伝来シ、菩薩ノ大心ヲオコサン、タレノウヤマハザルカアラン。コレヲウヤマハザランハ、オノレガヲカシナリ。オノレガ無上菩提ヲウヤマハザレバ、謗法ノ愚癡ナリ。

又ワガ国ニハ、帝者ノムスメ、或ハ大臣ノムスメノ、后宮ニ準ズルアリ。又皇后ノ院号セルアリ。コレラ、カミヲソレルアリ、カミヲソラザルアリ。シカアルニ、貪名愛利ノ比丘僧ニ似タ

また日本国や中国の昔も今も、皇帝の位に就いた女性がある。その国土は、すべてこの帝王の領地である。したがってその国土の人々は、みな、その帝王の臣民となるわけである。その帝王の人格を敬って家来になったのではなく、その帝王の位を敬うのである。尼僧も、これと同様に、昔からその人物を敬うことはない。ただ、その尼僧の仏道の体験を敬うのである。

また、仏道を護持して現世において衆生を救う聖者の位の阿羅漢果を体験した尼僧があれば、その阿羅漢に相応した功徳が、すべて現成するのである。したがってその人の身心は、功徳が隠れることなく全て現われているのである。人間界、天上界の何人も、阿羅漢果の功徳を得た人よりは、はるかに劣っている。三界の人間・天人らの及ぶところではない。しかしながら、そのような功徳も捨ててしまうから、全ての人天に敬われるのである。まして如来の正法を正しく伝えて、菩薩の仏心を発すならば、何人もこれを恭敬しないものはないであろう。これを恭敬しない人は、自分自身を敬わない人である。自己の仏心を敬わないのは、仏法を謗る愚者である。

また我が国には、天皇の娘、あるいは大臣の娘が后宮に準ずる、即ち中宮になったものがあり、または皇后であって院号を受けた女性もある。

これらの女性は髪を剃ったものもあり、髪を剃らないものもある。それなのに名利を貪り、形だけは出家に似た僧侶たちが、このような高貴の女性の家門

ル僧侶、コノ家門ニワシルニ、カウベヲハキモノニウタズト云コトナシ、ナホ主従ヨリモ劣ナリ。況ヤマタ奴僕トナリテトシヲフルモオホシ。アハレナルカナ、小国辺地ニウマレヌルニ、如レ是ノ邪風トモシラザルコトハ。天竺唐土ニハイマダナシ、我ガ国ニノミアリ、悲シムベシ。アナガチニ鬢髪ヲソリテ、如来ノ正法ヲヤブル、深重ノ罪業ト云ベシ。コレヒトヘニ夢幻空華ノ世途ヲワスルルニヨリテ、女人ノ奴僕ト繋縛セラレタルコト、カナシムベシ。イタヅラナル世途ノタメ、ナホカクノ如ス。無上菩提ノタメ、ナンゾ得法ノウヤマフベキヲウヤマハザラン。コレハ、法ヲオモクスルココロザシアサク、法ヲモトムルココロザシアマネカラザルユヱナリ。

　スデニタカラヲムサボルトキ、女人ノタカラニテアレバウベカラズトオモハズ。法ヲモトメントキハ、コノココロザシニハスグルベシ。モシシカアラバ、草木牆壁モ正法ヲホドコシ、天地万法

に至るときは、自分の頭をこれらの女性の履物にすりつけて礼拝する。主従の間でも、このような卑劣な行為はしない。ましてや、これらの女性の奴僕となって年月を送るものも多い。何とも浅ましくも哀しいことに、小国・辺地に生れたためにこのようなことを、大変拙劣な風習であることを知らないことである。

　このような卑劣で浅ましいことは、インドや中国には、未だかつてない行いである。ひとり我が国の僧侶間にのみ行われる悲しむべき風潮である。

　現在、世間にやたらに行われている鬢髪を剃って、僧の姿のまねをするのは正法を破るものであり、深重の罪業というべきである。

　これは世のあらゆるものごとは夢幻であり、空華の現われということを忘れて、目前の名利貪欲に囚われ、女性の奴僕となり果てるとは、悲しいことである。仮りの世の俗世間においてこのようにするのであるならば、無上の仏道のため、どうして仏道を貴び敬うべきを、貴び敬わぬのであろうか。それは、仏道を重く身を軽くする志が浅く、しかも、仏法を求める志が満ちていないからである。

　すでに財物を貪るときには、女性の宝物であるから取得してはならないとは思わない。仏道を求めようとするときには、その志は前とは比較にもならぬ勝れたものである。もしそのようであるならば、草木も墻壁瓦礫も正法を布施し、天地も万法も、正法を施し与えるのである。このことは必ず知っておかね

モ正法ヲアタフルナリ。カナラズシルベキ道理ナリ。真善知識ニアフトイヘドモ、イマダコノ志気ヲタテテ法ヲモトメザルトキハ、法水ノウルホヒカウブラザルナリ。審細ニ功夫スベシ。
　又イマ至愚ノハナハダシキ人オモフコトハ、女流ハ貪婬所対ノ境界ニテアリトオモフココロヲアラタメズシテコレヲミル。仏子如レ是アルベカラズ。婬所対ノ境トナリヌベシトテイムコトアラバ、一切男子モ又イムベキカ。染汙ノ因縁トナルコトハ、男モ境トナル、女モ境縁トナル。非男非女モ境縁トナル、夢幻空華モ境縁トナル。アルイハ水影ヲ縁トシテ非梵行アルコトアリキ、アルイハ天日ヲ縁トシテ非梵行アリキ。神モ境トナル、鬼モ境トナル。ソノ縁、カゾヘツクスベカラズ。八万四千ノ境界アリト云フ、コレミナスツベキカ、ミルベカラザルカ。
　律云、男二所女三所、オナジクコレ波羅夷不共住。

ばならぬ道理である。
　真実の善知識、即ち正師にあっても、この志気を立てて仏道を求めないときは、仏道の浄水の恩沢に浴することはできない。心して参学し親切に辨道すべきである。
　また現今の極端な愚者たちの思っていることは「女性は貪欲と婬欲の対象物に過ぎない」というような、歪曲された邪見による考え方を改めないで女性を見ている。かりそめにも仏弟子たる者は、このようであってはならない。女性を婬欲の対象物として嫌うならば、一切の男性についても同様である。相手の執愛の囚となって相手を汚すことでは男性も同様に執愛の対象となる。女性も対象となる。非男非女（ふたなり）も対象物となる。「夢幻空華」と観ずることも対象物となる。あるいは水影が因縁となって、汚れた性欲行為が行われることがある。あるいは太陽が因縁となって、汚れた行為が行われることもあった。神も執愛の対象となる。鬼も執愛の対象物となる。その因縁は数え尽くすことができないほどである。八万四千の執愛があるといわれているが、これを、すべて捨てるべきであるのか、見てはならないのであるか。
　律（仏法の戒律）に言ってある。男には二個所、女は三個所の性欲の対象物がある。この個所において戒を犯すものは、不共住罪（波羅夷罪、戒律中の重罪の意）に問われて、僧団中に共住を許されないとある。

シカアレバ、婬所対ノ境ニナリヌベシトテキラハバ、一切ノ男子ト女人ト、タガヒニアヒキラウテ、サラニ得度ノ期アルベカラズ。コノ道理、子細ニ撿点スベシ。

又外道モ妻ナキアリ。妻ナシトイヘドモ、仏法ニ入ラザレバ邪見ノ外道ナリ。仏弟子モ在家ノ二衆ハ夫婦アリ。夫婦アレドモ、仏弟子ナレバ、人中天上ニモカタヲヒトシクスル余類ナシ。

又唐国ニモ、愚癡僧アリテ願志ヲ立スルニ云ク、生生世世、ナガク女人ヲミルコトナカラン。コノ願、ナニノ法ニカヨル。世法ニヨルカ、仏法ニヨルカ。外道ノ法ニヨルカ、天魔ノ法ニヨルカ。女人ナニノトガカアル、男子ナニノ徳カアル。悪人ハ男子モ悪人ナルアリ、善人ハ女人モ善人ナルアリ。聞法ヲネガヒ、出離ヲモトムルコト、カナラズ男子・女人ニヨラズ。モシ未断惑ノトキハ、男子・女人オナジク未断惑ナリ。断惑証理ノトキハ、男子・女

このようであるから、人間男女が婬欲の対象物となるからと言って相嫌い対立するならば、一切の男性と、一切の女性と、互いに嫌い対立しあっておればさらに法の前では平等であるべき男女に、得度（出家して戒を受ける）の時期はない。この道理を詳しく究明すべきである。

また外道（仏道以外の道を信ずる者）にも、妻のないものもいる。妻がなくとも、仏法に入らなければ、正しくない見解をもつ外道である。仏弟子でも、在家の二衆、即ち優婆塞（在家の仏弟子、信士）、優婆夷（女の仏弟子、信女）は、夫婦のものもある。夫婦であっても、仏弟子であるから、人間界・天上界に肩を並べるものはない。

中国に、愚かな僧があって、願を立てていうのには「私は、生れ変り死に変り、長く女性に逢うことはない」と。この願は、どういう法に依るのであろうか。世法によるのか、仏法に依るのか、外道の法に依るのか、天魔の法によるのであろうか。

女性にどういう罪があるのか、男性にどういう徳があるのか。悪人は、男性の中にもいる。善人は、女性の中にもいる。仏道の参学、出家を求めることは、必ず男性によるとか、女性はいけないということはない。もし迷いを断たないときには、男子も女子も共に同じく迷いを断つことができないのである。迷いを断ちきって、悟りを得るときには、男子・女子の区別などはさらにある

人、簡別サラニアラズ。又ナガク女人ヲミジト願セバ、衆生無辺誓願度ノトキモ、女人ヲバスツベキカ。捨テバ菩薩ニアラズ、仏慈悲ト云ハンヤ。タダコレ声聞ノ酒ニヱフコトフカキニヨリテ、酔狂ノ言語ナリ。人天コレヲマコトト信ズベカラズ。

又ムカシ犯罪アリシトテキラハバ、一切菩薩ヲモキラフベシ。モシノチニ犯罪アリヌベシトテキラハバ、一切発心ノ菩薩ヲモキラフベシ。如此キラハバ、一切ミナステン、ナニニヨリテカ仏法現成セン。如是ノコトバハ、仏法ヲシラザル癡人ノ狂言ナリ、カナシムベシ。モシナンヂガ願ノ如クニアラバ、釈尊オヨビ在世ノ諸菩薩、ミナ犯罪在リケルカ、又ナンヂヨリモ菩提心モアサカリケルカ、シヅカニ観察スベシ。附法蔵ノ祖師、オヨビ仏在世ノ菩薩、コノ願ナクバ、仏法ニナラフベキ処ヤアルト参学スベキナリ。モシ汝

わけはない。

また、永久に女性には逢わないと願うならば、仏の四つの誓願の一つである「衆生は無辺なれども誓って願はくば済度せん」のときには、女性をば捨てて顧みないというのであるか。もし女性を捨てるならば、これは菩薩ではない、これが仏の大慈悲であろうか。ただこれは、声聞の徒輩（やから）が自己本位で他人を顧みることなく、声聞の酒に深く酔って、酔狂の言語を吐くのに過ぎない。人間も天人も、これを真実の仏法のあり方だと信じてはならない。

また過去に戒律を犯した罪があったからと言うことを理由として、女性を嫌うならば、一切の菩薩も、過去に罪を犯したのであるから嫌うべきであろう。もし今後に、女性は罪が深いから、罪を犯すであろうということを理由として嫌うならば、一切の発心した菩薩も、同様であるから、嫌うべきである。このように忌避するならば、一切のものは、すべて捨てられてしまう。そのときは何人によって、仏法が現成するであろうか。このような言説は、仏法を知らない愚か者のたわごとである。悲しむべきである。もしも、汝の願いが成り立つならば、釈尊を始めとして、今この世にある諸菩薩は、すべて罪を犯したことになる。また汝よりも、釈尊及び諸菩薩の菩提心が浅いというのであるかどうかを、静かに観察すべきである。

仏法正伝の祖師及び仏の在世のときの菩薩は、このように、女性を嫌い拒否

ヂガ願ノゴトクニアラバ、女人ヲ済度セザルノミニアラズ、得法ノ女人世ニイデテ、人天ノタメニ説法セントキモ、来リテキクベカラザルカ。モシ来リテキカズバ、菩薩ニアラズ、スナハチ外道ナリ。

今大宋国ヲミルニ、久修練行ニ似タル僧侶ノ、イタヅラニ海沙ヲカゾヘテ、生死海ニ流浪セルアリ。女人ニテアルトモ、参尋知識シ、辦道功夫シテ、人天ノ導師ニテアルアリ。餅ヲウラズ、餅ヲステシ老婆等アリ。アハレムベシ、男児ノ比丘僧ニテアレドモ、イタヅラニ教海ノイサゴヲカゾヘテ、仏法ハユメニモイマダミザルコト。

オヨソ境ヲミテハ、アキラムルコトヲナラフベシ。オヂテニグルトノミナラフハ、小乗声聞ノ教行ナリ。東ヲステテ西ニカクレントスレバ、西ニモ境界ナキニアラズ。タトヒニゲヌルトオモフトアキラメザルニモ、遠ニテモ境ナリ、近ニテモ境ナリ。ナホコレ解脱ノ分ニアラズ、遠境ハイヨイヨ深カル

するという誓願がないから、仏法を修証する必要があると参究すべきである。もしも、この愚か者の願いのようになったならば、女性は済度されないばかりか、もし得法（仏法を会得する）の女性がこの世に出現して、人間・天人のために説法するときも、そこに参じ、聞いてはならないということになる。もし参詣して聴聞しない者は、菩薩（仏道の修証者）ではなく外道である。

いま大宋国の僧侶を見ると、久しく修行を積んだ僧侶でも、無益にも仏教学者となり果てて、生死の海に沈淪し苦しんでいる者が多い。女子でも、正師を尋ねてその会下に参じて、修証の末、人間・天人の導師となったものもある。仏道を哲学だと思っている徳山（宣鑑）などに、餅を売らなかった老婆や、餅を捨てた老婆もある。男子の僧侶であっても、無益に、仏海の砂を拾い集めて勘定しているのみで、仏道の真実を夢にも見たことがない者もいる。真にあわれな人々だ。

およそ執着の対象で囚となるものを見たならば、これを明らかにすることを参究すべきである。これを恐れて逃避することだけを参学するのは、小乗の声聞の衆の教えであり行である。東を捨てて西に逃げかくれしようとしても、西にも同じような執着の囚となるものがないわけではない。たとえ逃げおおせると思っても、執着の囚を完全に明らめなければ、遠くであっても近くであっても執着の囚となるものがある。逃れることは解脱のほどこしを得ることではな

ベシ。
又日本国ニヒトツノワラヒゴトアリ。イハユル、或ハ結界ノ地ト称シ、アルイハ大乗ノ道場ト称シテ、比丘尼・女人等ヲ来入セシメズ。邪風ヒサシクツタハレテ、人ワキマフルコトナシ。稽古ノ人アラタメズ、博達ノ士モカンガフルコトナシ。或ハ権者ノ所為ト称シ、アルイハ古先ノ遺風ト号シテ、更ニ論ズルコトナキ、笑ハバ人ノ腸モ断ジヌベシ。権者トハナニモノゾ。賢人カ聖人カ、神カ鬼カ、十聖カ三賢カ、等覚カ妙覚カ。又、フルキヲアラタメザルベクバ、生死流転ヲバスツベカラザルカ。況ヤ
大師釈尊、コレ無上正等覚ナリ。アキラムベキハコトゴトクアキラム、オコナフベキハコトゴトクコレヲオコナフ、解脱スベキハミナ解脱セリ。イマノタレカ、ホトリニモオヨバン。シカアルニ、在世ノ仏会ニ、ミナ比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷等ノ四衆アリ。八部アリ、三十七部アリ、八万四千部

く、執着の囚が遠ければ遠いほど、いよいよ深くなるだけである。
また、我が日本国に一つの笑うべきことがある。世にいうところの、あるいは禁制の境地と名づけ、あるいは大乗の道場と名づけて、尼僧や女性を入場させない神社や仏堂がある。この誤った風習は長いあいだ伝わっていても、何人も、それがまちがった邪風であることを知っていない。古則に明らかな人も、改正せず、博学達識の人も考慮することがない。あるいは権力者の所為であると言い、あるいはすぐれた先輩の遺風と称して、一向に論議しないのは、笑うならば、腸がよじ切れるほどである。権力者というのは、何者のことを言うのであるか。賢人のことか、神のことか、鬼神か、十聖のことか、三賢をいうのか、等覚を得た人のことか。また古いしきたりを改めないというならば、生死流転をも捨ててはならないのであるか。
ましてや、大師釈尊は、無上の正等覚を明らめられたのである。明らめるべきことは悉く明らかにされ、行うべきことは悉く行じられ、解脱すべきことは悉く解脱せられたのである。現在の何人が、釈尊の足もとにも及び得る者があろうか。それなのに、釈尊在世中の仏の道場には、僧、尼僧、在家の男子、女子などの四衆が参集し、また人間の外の八部衆、天界の三十七部衆、全世界の八万四千部衆が参詣した。

アリ。ミナコレ仏界ヲ結セルコト、アラタナル仏会ナリ。イヅレノ会カ比丘尼ナキ、女人ナキ。男子ナキ、八部ナキ。如来在世ノ仏会ヨリモスグレテ清浄(しやうじやう)ナラン結界ヲバ、ワレラネガフベキニアラズ。天魔界ナルガユヱニ。仏会ノ法儀ハ、自界他方、三世千仏、コトナルコトナシ。コトナル法アランハ、仏会ニアラズトシルベシ。

イハユル四果ハ極位(ごくゐ)ナリ。大乗ニテモ小乗ニテモ、極位ノ功徳ハ差別セズ。然アルニ、比丘尼ノ四果ヲ証スルオホシ。三界ノウチニモ、十方ノ仏土ニモ、イヅレノ界ニカイタラザラン。タレカコノ行履(あんり)ヲフサグコトアラン。又妙覚ハ無上位ナリ。女人スデニ作仏ス、諸法イヅレノモノカ究尽(ぐうじん)セラレザラン。タレカコレヲフサギテイタラシメザラント擬セン。スデニ遍照於十方ノ功徳アリ、界畔(がいはん)イカガセン。又天女(てんによ)ヲモフサギテイタラシメザルカ、神女(じんによ)ヲモフサギテイタラシメザルカ。天

いずれの仏の道場においても、尼僧を嫌い、女性の参集を禁制し、八部衆を嫌う仏道場はないのである。

釈迦如来在世時の仏会よりもすぐれて清浄な結界（仏道信行の道場において修行の障害を避けるため、外室を禁止、衣食住を制限する行事）を、我らは求め願うべきではない。そのような結界は、天魔の住む世界であるから。仏の道場の教化(きょうけ)、儀則は、この世界も他の世界も、過去、現在、未来の千仏も一つも異なることはない。もしも、異なる教化があるとしたならば、それは仏の教化ではないと知るべきである。

小乗の四位（聖者の阿羅漢果）は、聖者(しょうじゃ)の最高の位である。大乗でも、小乗でも、最高位の功徳に差別はない。しかしながら尼僧が阿羅漢果の位を得たものは多い。その功徳によってこれらの尼僧は、この世においてもまた十方の仏土においても、他のいずれの世界においても及ばない処はないであろう。何人がこの尼僧の修行を妨害することができようか。また妙覚(さとり)は、最も勝れた位である。女性が、すでに仏となったときには、その仏の功徳は世界中、充満したことであろう。この故に、何人も、この人を妨害して、この世界に入って来てはならないなどと思うことはできない。もはやこの尼僧には、十方界を隅々まで照らす功徳を具えているのであるから、境界線を設けても何の役にも立たない。

女・神女モ、イマダ断惑ノ類ニアラズ、ナホコレ流転ノ衆生ナリ。犯罪(ぼんざい)アルトキハアリ、ナキトキハナシ。人女・畜女モ、罪アルトキハアリ、罪ナキトキハナシ。天(てん)ノミチ、神(じん)ノミチ、フサガン人ハタレゾ。スデニ三世ノ仏会ニ参詣ス、仏所ニ参学ス。仏所仏会ニコトナラン、タレカ仏法ト信受セン。タダコレ誑惑世間人(わうわくせけんにん)ノ至愚也、野干ノ窟穴ヲ人ニウバハレザラントヲシムヨリモオロカナリ。

又仏弟子ノ位ハ、菩薩ニモアレ、タトヒ声聞ニモアレ、第一比丘、第二比丘尼、第三優婆塞、第四優婆夷、カクノゴトシ。コノ位、天上・人間トモニシレリ、ヒサシクキコエタリ。シカアルヲ、仏弟子第二ノ位ハ、転輪聖王(てんりんじやうわう)ヨリモスグレ、釈提桓因(しやくだいくわんいん)ヨリモスグルベシ、イタラザル処アルベカラズ。イハンヤ小国辺土ノ国王・大臣ノ位ニナラブベキニアラズ。イマ比丘尼イルベ

また、天女・神女をも妨害して入らせないのであろうか。天女も、神女も、まだ迷いを断絶したものではなく、未だに生死の苦しみに流転する衆生の一人である。であるから、罪を犯すときには犯すし、犯さないときには犯さない。人間の女性も、畜類の雌も、罪のあるときもあるし、罪のないときもある。それにも拘わらず、天の道、神の道を、妨害しようとする者は何人(なにびと)であろうか。これらの女子は常に仏の説法の座に参詣し、仏のお傍(そば)で参学している。しかるに、仏の道場及び仏の説法の座と異なる境界を勝手に創造して、それが仏道だと説いても何人がそれを信仰し受け入れようか。これは、俗世間の人をたぶらかす大愚の至りというべきである。ちょうど狐が、自己の住み家を人に奪われまいと惜しむよりも、おろかなことである。

また、仏弟子の位は、大乗の菩薩乗にせよ、小乗の声聞乗にせよ、同じく、第一は男僧、第二は尼僧、第三は在家の男子、第四は在家の女子である。この位は、天上界・人間界に共に知れわたっている。この故に仏弟子の第二の位は、在家の男子の転輪聖王よりも優れ、帝釈天王よりも優れている。だから、入出してはならない処があるはずはない。ましてや仏法に会わず仏道の行ぜられない国の国王、大臣の位とは比較の対象にならない。

今「尼僧の出入を禁じている」その道場の有り方を観るに、仏教に暗い庶民

カラズト云道場ヲミルニ、田夫野人・農夫樵翁ミダレ入ル。況ヤ国王・大臣・百官・宰相、タレカ入ラザルアラン。田夫等ト比丘尼ト、学道ヲ論ジ得位ヲ論ゼンニ、勝劣ツヒニイカン。タトヒ世法ニテ論ズトモ、タトヒ仏法ニテ論ズトモ、比丘尼ノイタラン処ヘ、田夫野人アヘテイタルベカラズ。錯乱ノハナハダシキ、小国ハジメテコノアトヲノコス。アハレムベシ、三界慈父ノ長子、小国ニキタリテフサギテイタラシメザル処アリ。又カノ結界ト称スル処ニスメルヤカラ、十悪ヲオソルルコトナシ、十重ツブサニヲカス。タダ造罪界トシテ、不造罪人ヲキラフカ。況ヤ逆罪ヲオモキコトトス。結界ノ地ニスメルモノ、逆罪モツクリヌベシ。カクノゴトクノ魔界ハ、マサニヤブルベシ。仏化ヲ学スベシ、仏界ニイルベシ。マサニ仏恩ヲ報ズルニテアラン。如レ是ノ古先、ナンヂ結界ノ旨趣ヲシレリヤイナヤ。タレヨリカ相承セリシ、タレガ印ヲカカウブレル。

や仏法を求めない者をみだりに出入させている。国王大臣または百官群臣の人人も自由に出入しているではないか。これらの人々は、悟道を体得している尼僧と、仏道について論じさせたり、立派な仏道に対する教養について比較したら、問題にならぬほど天地の隔りがあるのに、尼僧を禁止しているこれらの道場のあることは、これらの道場の者たちの錯乱の甚だしさによっては、小国である我が国で初めてこの愚劣な事実を残している。全く憐れむべきである。世界の慈父であり仏の長子である尼僧が小国に来たが、いかに仏の長子であっても、女性であるが故に、門を閉じて入らせない処がある。

　また、かの結界と自称する道場にいる者どもは、十悪を犯すことも恐れないし、十重禁戒も、すべて犯して、恐れることはない。ただこの境界は、造罪の世界であるから、罪を造らない人を嫌うのであろうか。ましてや五逆の罪は重罪であるが、この境界にいる者は、この逆罪さえ敢えて行うことであろう。このような魔界は、まさに破壊すべきである。これらの魔界の者たちは一刻も早く仏道に帰して仏の教化を学ぶべきである。

　それが仏恩に報いる道である。このような結界を設けた人々よ、汝らは、結界の趣旨を知っているのかどうか。何人より相承したのであるか。何人の印可を受けたのであるか。

イハユル、コノ諸仏所結ノ大界ニイルモノハ、諸仏モ衆生モ、大地モ虚空モ、繫縛ヲ解脱シ、諸仏ノ妙法ニ帰源スルナリ。シカアレバ即チ、コノ界ヲヒトタビフム衆生、シカシナガラ仏功徳ヲカウブルナリ。不違越ノ功徳アリ、得清浄ノ功徳アリ。一方ヲ結スルトキ、スナハチ法界ミナ結セラレ、一重ヲ結スルトキ、法界ミナ結セラルルナリ。アルイハ水ヲ以テ結スル界アリ、或ハ心ヲ以テ結界スルコトアリ、或ハ空ヲ以テ結界スルコトアリ。カナラズ相承相伝アリテ知ルベキコト在リ。

況ヤ結界ノトキ、灑甘露ノ後チ、帰命ノ礼ヲハリ、乃至浄界等ノ後チ、頌ニ云、茲界遍法界、無為結清浄。

コノ旨趣、イマヒゴロ結界ト称スル古先老人、知レリヤイナヤ。オモフニナンダチ、結ノナカニ遍法界ノ結セラルルコト、シルベカラザルナリ。シリヌ、ナンヂ声聞ノサケニヱウテ、小界ヲ大界トオモフナリ。願クハヒゴロノ迷酔スミヤカニサメテ、諸仏ノ大界ノ

結界というのは、この諸仏の結び給う結界に入る者が、諸仏も衆生も、大地も虚空も、あらゆる繫縛から解脱して、諸仏の仏道のもとに帰って来ることである。

このようであるから、この結界にひとたび足を踏み入れた衆生は、こうして仏道の功徳を受けるのである。解脱心を得て、汚れやあやまちから離れることができる。

一方や一区域を結するときは、宇宙全体が結せられるのである。一重（地水火風空の五重の一）を結するときは全宇宙が結せられるのである。あるいは、水で結せられる界があり、あるいは、心をもって結界されることもある。この結界というものは、必ず相承・相伝によって、知らねばならないことがある。

ましてや結界のとき、身に甘露水をそそぎかけたのち、帰命頂礼の礼を終えて、または界を浄めるなどの儀式を終了してのちに頌が述べられる。その頌は「茲界遍法界、無為結清浄」（この界は全宇宙は真理にして、無為にして清浄を結す）。

いま、その意義を、常にここは結界と称している先輩の老人が、知っているのか、どうであろうか。思うに汝らは、結の中に遍く法界が結せられることは知るはずはない。これによって知ることができることは、汝らは声聞乗の酒に酔って小界を大界と思い違えたのである。私は汝らのために念ずることは、常に迷いと罪と酒の酔から一日も早く醒めて、諸仏の大界の遍界に帰入せしめて

遍界ニ違越スベカラズ。済度摂受ニ一切衆生ミナ化ヲカウブラン功徳ヲ礼拝恭敬スベシ。タレカコレヲ得道髄トイハザラン。

正法眼蔵礼拝得髄

仁治元年庚子冬節前日、書于興聖寺。

真の大界より違越してはならない。衆生を導いて教化し救済するとき、一切の衆生すべてが、その教化を受けられる功徳を礼拝し恭敬すべきである。そのとき、何人も、仏道の骨髄を得たものといわない者はないであろう。

正法眼蔵第二十八　礼拝得髄

仁治元年庚子冬至の前日、興聖寺で書く。

正法眼蔵第二十九　山水経

而今の山水は、古仏の道現成なり。ともに法位に住して、究尽の功徳を成ぜり。空劫已前の消息なるがゆへに、而今の活計なり。朕兆未萌の自己なるがゆへに、現成の透脱なり。山の諸功徳高広なるをもて、乗雲の道徳、かならず山より通達す。順風の妙功、さだめて山より透脱するなり。

大陽山楷和尚、示衆云、青山常運歩、石女夜生児。

山はそなはるべき功徳の虧闕することなし。このゆへに常安住なり、常運歩なり。その運歩の功徳、まさに審細に参学すべし。山の運歩は人の運歩の

今ここにみられる山水は、諸仏の悟った境地、その言葉を現わしている。山は山になりきっており、水は水になりきっていて、そのほかのなにものでもない。それはあらゆるときを超えた山水であるから、今ここに実現している。あらゆるときを超えた自己であるから、自己であることを解脱している。

山の働きは大きくて限りないから、山の諸々の功徳は、高くてその裾野の広いことにあり、山にはおのずから雲を生じ風を起こし、その雲に乗って空を行く働きは、必ず山の本質を知ることによって自由に体験し、風に従って進む働きは、必ず山を学ぶことによっている。自由に体験されるのである。

大陽山の道楷和尚が一山の僧たちに示していった。

「青山は常に運歩し、石女は夜子を生む」と。

山の働きに欠けたところはないから、山は常に安住し、常に歩むのである。そのことを詳しく学ぶべきである。山の歩みは人の歩みと同じなのであって、たとえ表面的にはそのように見えなくても、それを疑ってはならない。

ごとくなるべきがゆへに、人間の行歩におなじくみえざればとて、山の運歩をうたがふことなかれ。いま仏祖の説道、すでに運歩を指示す。これその得本なり。常運歩の示衆を究辦すべし。運歩のゆへに常なり。青山の運歩は、其疾如風よりもすみやかなれども、山中人は不覚不知なり。山中とは、世界裏の花開なり。山外人は不覚不知なり。山をみる眼目あらざる人は、不覚不知、不見不聞、這箇道理なり。もし山の運歩を疑著するは、自己の運歩をもいまだしらざるなり。自己の運歩なきにはあらず、自己の運歩いまだしられざるなり、あきらめざるなり。自己の運歩をしらんがごとき、まさに青山の運歩をもしるべきなり。

　青山すでに有情にあらず、非情にあらず。自己すでに有情にあらず、非情にあらず。いま青山の運歩を疑著せんこと、うべからず。いく法界を量局として、青山を照鑑すべしとしらず。青山の運歩および自己の運歩、あきらか

　ここで道楷和尚のいっていることは、仏道の根本問題なのであるから、真剣に学びなさい。

　青山は歩むことによって、安住している。その歩みは風より速いが、山中の山になりきっている人は、そのことに気がつかない。山の中の人には一切世界であり、山外の人は山外が一切世界である。山になりきっている人はそのことに気がつかない。山を見る眼がないものもまた、そのような道理を知ることがなく、見ることも聞くこともない。

　もし山の歩みを疑うならば、自己の歩みも本当にわかっていないのである。自己に歩みがないのではなく、自己の歩みを未だ知らず、未だ明らかにしていないのである。自己の歩みを知るように、青山の歩みを知るべきである。

　われわれが青山を見るとき、青山も自己も、生物でも無生物でもなく、両者のあいだには何の隔りもない。そのため、青山の歩みを疑うことができないのである。

　世界全体という立場から、青山を明らかにすべきことを、人は知らない。しかし真実を知るためには、そのような立場から、青山の歩み、即ち自己の歩み

に撿点すべきなり。退歩歩退、ともに撿点あるべし。未朕兆の正当時、および空王那畔より、進歩退歩に運歩しばらくもやまざること、撿点すべし。

運歩もし休することあらば、仏祖不出現なり。運歩もし窮極あらば、仏法不到今日ならん。進歩いまだやまず、退歩いまだやまず。進歩のとき、退歩に乖向せず。退歩のとき、進歩を乖向せず。この功徳を山流とし、流山とす。青山も運歩を参究し、東山も水上行を参学するがゆへに、この参学は山の参学なり。山の身心をあらためず、やまの面目ながら廻途参学しきたれり。

青山は運歩不得なり、東山水上行不得なると、山を誹謗することなかれ。低下の見処のいやしきゆへに、青山運歩の句をあやしむなり。少聞のつたなきによりて、流山の語をおどろくなり。いま流水の言も、七通八達せずといへども、小見小聞に沈溺せるのみなり。しかあれば、所積の功徳を挙せるを形名とし、命脉とせり。運歩あり、

を検べてみる必要がある。それがあらゆるときを超えて前へ進むばかりでなく、後ろへ退き歩み、歩み退くことを検べてみる必要がある。

もしその歩みに休みがあるならば、諸仏は現われなかったであろう。もしその歩みに極まりがあるならば、仏の教えは今日まで伝わらなかったであろう。進歩も休まず、退歩も休まない。進歩は退歩にそむかず、退歩は進歩にそむかない。このことを、「山が流れる」といい、「流れるのは山である」というのである。

青山自身も歩むことを学び、東山自身も、水上を行くことを学ぶから、山を学ぶことは、山が山を学ぶことである。山が山の姿のまま、自分のことを学んで来たのである。

それを、「青山が歩むことなどはできない。東山が水上を行くことなどはできない」といって、山をそしってはならない。自己の考えが足りないから青山運歩のことばを怪しむのである。見聞が浅いから「山が流れる」ということばに驚くのである。そのようなものたちは「水が流れる」ということばさえよくわかっていないのに、自己のあさはかな見解に溺れている。

このように、山の働きのすべてが、真理を現わしているのである。山には山の歩みがあり、山の流れがあり、山が山を生むときがある。山が山を学んで仏

流行あり。山の山児を生ずる時節あり。山の仏祖となる道理によりて、仏祖かくのごとく出現せるなり。

たとひ草木土石牆壁の見成する眼睛あらむときも、疑著にあらず、動著にあらず、全現成にあらず。たとひ七宝荘厳なりと見取せらるる時節現成すとも、実帰にあらず。たとひ諸仏行道の境界と見現成あるも、あながちの愛処にあらず。たとひ諸仏不思議の功徳と見現成の頂𩕳をうとも、如実これのみにあらず。各〻の見成は、各〻の依正なり。これらを仏祖の道業とするにあらず、一偶の管見なり。

転境転心は大聖の所呵なり、説心説性は仏祖の所不肯なり。見心見性は外道の活計なり、滞言滞句は解脱の道著にあらず。かくのごとくの境界を透脱せるあり、いはゆる青山常運歩なり、東山水上行なり。審細に参究すべし。

石女夜生児は、石女の生児するとき

となることによって、仏がこのように実現しているのである。

たとえ「山は草木、土石、土塀によって成り立っている」という見方があっても、それはとりたてて疑ったり迷ったりすべきことではなく、またそれによって山のすべてがわかるわけではない。また「山は宝玉の輝くところである」と見るときがあっても、そればかりが真実ではない。また「山は諸仏が修行するところである」という考えがあっても、そのような考えに執着してはならない。また、「山は仏の不思議な働きを現わしている」という最も適切な考え方が現われても、真実はそればかりではない。それぞれの考えは、それぞれの立場にもとづいているのであって、いずれも仏祖が悟ったこととは異なる狭い考えである。

このように、物と心をわけて考えることは、釈尊の戒められたところである。心と本質をわけて説くことは仏祖の求めなかったところである。まして、心や本質を表面的に見ようとすることは、異教徒のすることである。そして、言句にこだわることは、悟りの道ではない。このような立場を超えることがある。それが今ここにいう「青山が常に歩む」「東山が水上を行く」ということである。このことを詳しく学ぶべきである。

「石女が夜子を生む」ということは、石の女が子を生むときは、ちょうど夜

を夜といふ。おほよそ、男石女石あり、非男女石あり。これよく天を補し、地を補す。天石あり、地石あり。俗のいふところなりといへども、人のしるところまれなるなり。生児の道理しるべし。生児のときは、親子並化するか。児の親となるを、生児現成と参学するのみならんや、親の児となるときを、生児現成の修証なりと参学すべし、究徹すべし。

雲門匡真大師いはく、東山水上行。

この道現成の宗旨は、諸山は東山なり、一切の東山は水上行なり。このゆへに、九山迷盧等現成せり、修証せり。これを東山といふ。

しかあれども、雲門いかでか東山の皮肉骨髄・修証活計に透脱ならむ。いま現在大宋国に杜撰のやから一類あり、いまは群をなせり。小実の撃不能なるところなり。かれらいはく、いまの東山水上行話、および南泉の鎌子話ごときは、無理会話なり。その意旨は、もろ〱の念慮にかゝはれる語話

がすべてを一体としてしまうように、すべての対立から自由であるということである。石には男石、女石、非男女石があって、天地の欠けたところを補っているという。また、天石、地石があるという。これは俗世間の人のいうことであるが、知る人は稀である。

われわれはこの「生児」ということばの真意を学ぶべきである。生児のときには、親と子が別々にあるのではない。子を生んで親となることも生児であり親が子となるときにも生児が実現することを学ぶべきである。

雲門匡真大師がいっている、「東山は水上を行く」と。

このことばの意味は、すべての山が東山であり、すべての山が水上を行くということである。それによって、九山や須弥山（古代インドの伝説で、世界の中心にあたるとされている山々）を始めとして、すべての山々がここに実現し、修行し悟っているのである。この尽界の真のすがたを東山というのである。

しかし、雲門自身が果して東山についてのそのような理解によって解脱していたかどうか、当然、雲門の渾身と修証は東山と一如である。

いま、宋の国には、あさはかなものたちが多く群をなしており、少数の真実者によって撃退することができない。彼らはいう、「今の東山水上行の公案や、南泉の鎌の公案のようなものは、もともと理解できないことである。なぜならば、すべて思慮によって理解できる語話は、禅の語話ではないからであ

は仏祖の禅話にあらず、無理会話これ仏祖の語話なり。かるがゆへに、黄蘗の行棒および臨済の挙喝、これら理会およびがたく、念慮にかゝはれず。これを朕兆未萠以前の大悟とするなり。先徳の方便、おほく葛藤断句をもちゐるといふは、無理会なり。

かくのごとくいふやから、かつていまだ正師をみず、参学眼なし。いふにたらざる小獃子なり。宋土ちかく二三百年よりこのかた、かくのごとくの魔子・六群・禿子おほし。あはれんべし、仏祖の大道の廃するなり。これらが所解、なほ小乗声聞におよばず、外道よりもおろかなり。俗にあらず僧にあらず、人にあらず天にあらず、学仏道の畜生よりもおろかなり。禿子がいふ無理会話、なんぢのみ無理会なり。仏祖はしかあらず。なんぢに理会せられざればとて、仏祖の理会路を参学せざるべからず。たとひ畢竟じて無理会なるべくば、なんぢがいまいふ理会も

る。思慮によって理解できないものこそ、仏の語話である」と。

したがって黄檗の痛棒や臨済の大喝は、理解することができず、思慮によって、はかり知ることができないから、あらゆるときを超えた大悟であるというのである。そして「諸仏が人を導く手段として、しばしば妄想を絶つことばを用いたが、それらのことばは理解することができない。理解できる語句は妄想を断つことができない」という。

そのようにいうものは、未だかつて正しい師に逢わず、学ぶ力を持たない、取るに足りない者たちである。宋の国には二、三百年このかた、このような悪者たち、また六師外道のたぐい、あるいはただ頭を丸めただけの半僧半俗の者などが多い。哀しむべきことである。正しい仏道がすたれてしまっているのである。

かれらの考えは、小乗のものに及ばず、異教徒よりも愚かである。かれらは俗人でもなく僧侶でもなく、人間でもなく天人でもなく、仏道を学んでいる破戒僧たちよりも愚かである。

彼らが理解できないということは彼らばかりが理解できないのであって、仏はそうではない。自分たちが理解できないからといって、仏が理解したところを見過しにしてはならない。もし理解することができないならば、彼らの「理解できない」という理解も正しくないはずである。

あたるべからず。しかのごときのたぐひ、宋朝の諸方におほし。まのあたり見聞せしところなり。あはれんべし、かれら念慮の語句なることをしらず、語句の念慮を透脱することをしらず。在宋のとき、かれらをわらふに、かれら所陳なし、無語なりしのみなり。かれらがいまの無理会の邪計なるのみなり。たれかなんぢにおしふる。天真の師範なしといへども、自然の外道児なり。

しるべし、この東山水上行は、仏祖の骨髄なり。諸水は東山の脚下に現成せり。このゆへに、諸山くもにのり、天をあゆむ。諸水の頂𩕳は諸山なり。向上直下の行歩、ともに水上なり。諸山の脚尖、よく諸水を行歩し、諸水を趯出せしむるゆへに、運歩七縦八横なり、修証即不無なり。

水は強弱にあらず、湿乾にあらず、動静にあらず、冷煖にあらず、有無にあらず、迷悟にあらざるなり。こりては金剛よりもかたし、たれかこれをや

このようなものたちが宋の国の諸方に多い。私がまのあたりに見聞してきたことである。まことに哀れむべきである。彼らは仏のことばが思慮あることばであることを知らず、そのようなことばの背後にある思慮を超えることを知らない。

宋の国にいたとき、彼らを笑ったところ、彼らは何もいうことができず一語も答えなかった。いま彼のいう「理解できない」という考えは、よこしまな考えに過ぎない。彼らを教える真実の師がなかったとはいえ、それは異教徒の考えである。

この「東山が水上を行く」ということばが、仏の悟った真実であることを知るべきである。

諸水が東山の麓に現われるから諸山が雲に乗り、天を歩むのである。諸水の上にあるのは諸山であり、ちょうど修証一如のごとく登りも下りも、ともに水上を行くのである。諸山のつまさきは、諸水を歩み、諸水を躍らせるから、その歩みは自由自在に修行・悟りを実現しているのである。

水はもともと、強弱、湿乾、動静、冷暖、有無といった差別を超えている。固まれば金剛石よりも堅く、誰もそれを破ることはできない。融ければ乳水よりも柔らかく、誰もそれを破ることはできない。

ぶらん。融じては乳水よりもやはらかなり、たれかこれをやぶらん。

しかあればすなはち、現成所有の功徳をあやしむことあたはず。しばらく十方の水を十方にして著眼看すべき時節を参学すべし。人天の水をみるときのみの参学にあらず、水の水をみる参学あり。水の水を修証するがゆへに、水の水を道著する参究あり。自己の自己に相逢する通路を現成せしむべし、他己の他己を参徹する活路を進退すべし、跳出すべし。

おほよそ山水をみること、種類にしたがひて不同あり。いはゆる、水をみるに瓔珞とみるものあり。しかあれども、瓔珞を水とみるにはあらず。われらがなにとみるかたちを、かれが水とすらん。かれが瓔珞は、われ水とみる。水を妙華とみるあり。しかあれど、花を水ともちゐるにあらず。鬼は水をもて猛火とみる、濃血とみる。龍魚は宮殿とみる、楼台とみる。あるいは七宝摩尼珠とみる、あるいは樹林牆

したがって、水が具え現わしている性質を疑うことはできない。われわれはしばらく、諸方の水をありのままに見ることを学ぶべきである。人間や天人が水を学ぶときばかりが、学ぶときではない。水が水を見て、水を学ぶことがある。水が水を悟るのであるから、水が水のことを説いているのである。われわれはそのようにして、自己が自己にあう道を実現すべきである。他人が他人を学び究め、それを超えて行くことを学ぶべきである。

およそ山水の見方は、見るものの種類によってさまざまに異なる。ある経典によれば、われわれが水と呼んでいるものが、天人たちには玉飾りに見えるという。それでは天人たちは、われわれが何と思っているものを水とするのであろうか。とにかくわれわれは、彼らが玉飾りと思っているものを水と考えているのである。また天人たちは、水を麗わしい花とみるというが、それを水として用いているわけではない。餓鬼は、水を猛火と見、濃血とみる。龍魚は水を宮殿、楼閣、宝玉とみる。あるものは水を樹林、土塀とみる。あるいは悟りの本質とみる、真実の人体とみる。あるいは真如実相とみる。人間はそれを水とみる。

壁とみる、あるいは清浄解脱の法性とみる、あるいは真実人体とみる、あるいは身相心性とみる、人間これを水とみる。殺活の因縁なり。すでに随類の所見不同なり、しばらくこれを疑著すべし。一境をみるに諸見しな／＼なりとやせん、諸象を一境なりと誤錯せりとやせん。功夫の頂𩕳にさらに功夫すべし。

しかあればすなはち、修証辦道も一般両般なるべからず、究竟の境界も千種万般なるべきなり。さらにこの宗旨を憶想するに、諸類の水たとひおほしといへども、本水なきがごとし、諸類の水なきがごとし。しかあれども、随類の諸水、それ心によらず、身によらず、業より生ぜず。依自にあらず、依他にあらず、依水の透脱あり。

しかあれば、水は地水火風空識等にあらず、水は青黄赤白黒等にあらず、色声香味触法等にあらざれども、地水火風空等の水おのづから現成せり。かくのごとくなれば、而今の国土・

水はこのように、それぞれの立場によって、各自の環境、経験、知識などの差異によるからである。このように種類によって見方が同じでないことを、しばらく考えてみるべきである。一つのものを見るに、その見方がさまざまにあるのであろうか。それともさまざまにあるものを、われわれが一つのものと見誤っているのであろうか。このことを繰り返し考えてみるべきである。このように、修行・悟りの道も、一つや二つではないのである。学び究めるべきところが、さまざまにあることを理解しなさい。

さらにこのことを考えてみると、たとえ諸類によって水がさまざまに見られるとしても、水そのものというものはなく、また、諸類共通の水というものはないようである。しかし、水はわれわれの身心によって勝手に生じたものでもなく、行いによって生じたものでもなく、自己や他人によって生じたものでもない。水はただ水でありながら水であることを解脱しているのである。

したがって水は物質的要素、色彩的要素、感覚的要素を解脱しながら、しかも物質として実現しているのである。

このようなことから、今のこの世界が、何によって成り立っているかを明らかにすることはむずかしい。

宮殿、なにものゝ能成所成とあきらめいはんことかたかるべし。空輪・風輪にかゝれると道著する、わがまことにあらず、他のまことにあらず、小見の測度を擬議するなり。かゝれるところなくば住すべからずとおもふによりて、この道著するなり。

仏言、一切諸法、畢竟解脱、無有所住。

しるべし、解脱にして繋縛なしといへども、諸法住位せり。しかあるに、人間の水をみるに、流注してとゞまらざるとみる一途あり。その流に多般あり、これ人見の一端なり。いはゆる地を流通し、空を流通し、上方に流通し、下方に流通す。一曲にもながれ、九淵にもながる。のぼりて雲をなし、くだりてふちをなす。

文子曰、水之道、上天為雨露、下地為江河。

いま俗のいふところ、なほかくのごとし。仏祖の児孫と称せんともがら、俗よりもくらからんは、もともはづべ

世界が円盤状の物質の上に乗っていると考えるのは、主観的にも客観的にも真実でなく、あさはかな論にすぎない。何ものかに頼らなければ安住することができないと思うから、そのように考えるのである。

釈尊がいわれている。

「すべての物事は、ことごとく解脱していて、留まるところがない」

解脱していて、束縛されることがないとはいえ、すべての物事が、それぞれのものになりきっていることを知るべきである。ところが、人間は水を見て、「水は流れ行くものである」と見るばかりである。水の流れにはさまざまあるのであるから、そのように見るのは、人間の部分的な見方に過ぎない。水はいわゆる地を流れ、空を流れ、上に向かって流れ、下に向かって流れる。あるときには河の一隅を流れ、あるときには深い淵を流れる。のぼっては雲となり、下っては淵となる。

隋の文中子がいっている。

「水の道は、天にのぼっては雨露となり、地に下っては江河となる」

俗世間の人でさえ、このように言っているのである。仏の子孫であると称しているものたちは、俗世間のものたちよりも愚かであることを恥ずべきであ

し。いはく、水の道は、水の所知覚にあらざれども、水よく現行(げんぎやう)す。水の不知覚にあらざれども、水よく現行するなり。

上天為雨露といふ。しるべし、水はいくそばくの上天・上方へものぼりて雨露をなすなり。雨露は世界にしたがふてしな〳〵なり。水のいたらざるところあるといふは、小乗声聞教なり、あるいは外道の邪教なり。水は火焔裏にもいたるなり、心念思量分別裏にもいたるなり、覚智仏性裏にもいたるなり。

下地為江河(あちみがうが)。しるべし、水の下地するとき、江河をなすなり。江河の精、よく賢人となる。いま凡愚庸流(ぼんぐようる)のおもはくは、水はかならず江河海川にあるとおもへり。しかにはあらず、水のなかに江海をなせり。しかあれば、江海ならぬところにも水はあり。水の下地するとき、江海の功をなすのみなり。

また水の江海をなしつるところなれば、世界あるべからず、仏土あるべか

る。このことばの意味は、水の道を水が知っているかどうかにかかわらず、水は水として働いているということである。

文中子が「天にのぼっては雨露となる」といっているように、水はどのような上空・無限の上方へものぼっても雨露となることを知るべきである。尽十方界は雨露という法性水に満ちている。雨露は、その至る世界によってさまざまなすがた働きをする。水の至らない処があるというのは、限界を唱える小乗の教えである。それは仏道以外の誤った教えである。水は雪峰・玄沙両祖の示した火焔のうちにも至り、一切衆生の心、思慮分別のうちにも至り、仏智仏性のうちにも至るのである。

また文中子が「地に下っては江河となる」といっているように、水が地に下るとき、江河となり、江河の一滴がよく賢人となることを知るべきである。凡庸のものたちは、水は必ず江河・海川にあると思っている。しかし、そうではない。水の中にも、江河があるのである。したがって、江河でない処にも水はあるのであって、水が地に下るとき、江河を形づくるに過ぎない。また「水が江河をなしているのであるから、水の中に世界のあるはずがなく、仏の国のあるはずがない」と考えてはならない。一滴の水の中にも、無限に広い仏の国が実現するのである。

らずと学すべからず。一滴のなかにも無量の仏国土現成なり。しかあれば、仏土のなかに水あるにあらず、水裏に仏土あるにあらず。水の所在、すでに三際にかゝはれず、法界にかゝはれず。しかもかくのごとくなりといへども、水現成の公按なり。仏祖のいたるところには、水かならずいたる。水のいたるところ、仏祖かならず現成するなり。これによりて、仏祖かならず水を拈じて身心とし、思量とせり。しかあればすなはち、水はかみにのぼらずといふは、内外の典籍にあらず。水之道は、上下縦横に通達するなり。

しかあるに、仏経のなかに、火風は上にのぼり、地水は下にくだる。この上下は、参学するところあり。いはゆる、仏道の上下を参学するなり。いはゆる、地水のゆくところを下とするなり、下を地水のゆくところとするにあらず。火風のゆくところは上なり。法界かならずしも上下四維の量にかゝはるべからざれども、四大・五大・六大

したがって、仏の国の中に水があるともいえず、水の中に仏の国があるともいえない。水は時間や存在のあり方にかかわりなく、水としての真実を実現しているのである。仏の行くところに、水は必ず行き、水の行く処に、仏が必ず現われるのである。そのため仏たちは、必ず水を自己の身心として究尽してきたのである。

したがって、「水が上にのぼらない」ということばは、仏道の内外の典籍にない。仏の水、すなわち究尽した水の働きは、尽十方世界三世にわたって充満しているのである。

もっとも、ある経のなかに「火風は上にのぼり、地水は下にくだる」という一節があるが、ここにいう「上下」ということばは、さらに検討する必要がある。

それは仏道のうえでの上下である。いわゆる地水の行くところを、仮に下とするのである。下として始めから定まっている処に、地や水が行くのではない。同じようにして、火や風の行くところを仮に上とするのである。

存在世界に初めから上下四方の差別があるのではなく、物質の働きを基準と

等の行処によりて、しばらく方隅法界を建立するのみなり。無想天はかみ、阿鼻獄はしもとせるにあらず。阿鼻も尽法界なり、無想も尽法界なり。

しかあるに、龍魚の水を宮殿とみるとき、人の宮殿をみるがごとくなるべし、さらにながれゆくと知見すべからず。もし傍観ありて、なんぢが宮殿は流水なりと為説せんときは、われらがいま山流の道著を聞著するがごとく、龍魚たちまちに驚疑すべきなり。さらに宮殿楼閣の欄堦露柱は、かくのごとくの説著あると保任することもあらむ。この料理、しづかにおもひきたり、おもひもてゆくべし。この辺表に透脱を学せざれば、凡夫の身心を解脱せるにあらず、仏祖の国土を究尽せるにあらず、凡夫の国土を究尽せるにあらず、凡夫の宮殿を究尽せるにあらず。いま人間には、海のこゝろ、江のこゝろをふかく水と知見せりといへども、龍魚等、いかなるものをもて、水と知見し、水と使用すといまだしらず。

して、仮に、方角のある世界を考えるのである。天界は上、地獄は下にあるのではない。地獄も一切世界であり、天界も一切世界なのである。

ところが、龍魚が水を宮殿と見るときには、ちょうど、人がこの世の宮殿を見るときのように、宮殿が流れるとは思わないであろう。もし傍観者がいて、「おまえが宮殿と見ているものは実は流水なのだ」といえば、われわれがいま「山が流れる」ということばを聞いて驚くように、龍魚はたちまち驚き疑うであろう。しかし、なかには「宮殿楼閣の欄干や柱がみな流水だということもありうる」というように、理解する龍魚もあろう。この道理について静かに思いめぐらすべきである。

われわれは、このようにして、対立した見方を超えることを学ばねばならない。それでなければ、凡夫の身心を解脱することができず、仏の国土、凡夫の国土、凡夫の宮殿を正しく理解することができない。

いま人間は、海の中にあるもの、河の中にあるものが水であることを知っているが、龍魚やそのほかのものたちが、どのようなものを水として用いているかを知らない。

おろかにわが水と知見するを、いづれのたぐひも水にもちゐるらんと認ずることなかれ。

いま学仏のともがら、水をならはんとき、ひとすぢに人間のみにはとゞこほるべからず。すゝみて仏道のみづを参学すべし。仏祖のもちゐるところの水は、われらこれをなにとか所見すると参学すべきなり。仏祖の屋裏、また水ありや水なしやと参学すべきなり。

山は超古超今より大聖(だいしょう)の所居(しょこ)なり。賢人聖人(けんにんしょうにん)、ともに山を堂奥とせり、山を身心とせり。賢人聖人によりて、山は現成せるなり。おほよそ、山はいくそばくの大聖大賢いりあつまれるらんとおぼゆれども、山はいりぬるよりこのかたは、一人にあふ一人もなきなり。たゞ山の活計の現成するのみなり、さらにいりきたりつる蹤跡なほのこらず。世間にて山をのぞむ時節と、山中にて山にあふ時節と、頂𩕳眼睛(ちんにんがんぜい)はるかにことなり。不流の憶想および不流の知見も、龍魚の知見と一斉なるべ

自分が水と考えているものを、どの類もみな水として用いているに違いないと、愚かにひとりぎめしてはならない。

いま仏道を学ぶものが水について学ぶとき、人間の考えだけに留まっていてはならない。進んで仏道の上での水を学ぶべきである。仏が自由自在に用いている水を、どのように見ればよいかを学ぶべきである。先覚者の境地に水があるかないかを学ぶべきである。

山は常に、すぐれた聖人たちの住居(すまい)である。賢人も聖人も、ともに山を住居とし、山を身心としている。賢人聖人によって山の真実の姿が現われるのである。およそ山には、どれほど多くの聖賢が集っているかと考えられるのであるが、彼らが山に入ってこのかた、誰も、その一人にも会ったことがないのである。ただ山の働きが実現しているばかりであって、彼らが山に入った形跡は残っていないのである。

世間から山を眺めるときと、山の中で山に会うときとでは、山の姿は遥かに異なる。したがって、山が流れないという見方は、水が流れないという龍魚の見方と同じであってはならない。

からず。人天の自界にところをうる、他類これを疑著し、あるいは疑著におよばず。

しかあれば、山流の句を仏祖に学すべし、驚疑にまかすべからず。拈一(ねんいち)はこれ流なり、拈一これ不流なり。一回(うい)は流なり、一回は不流なり。この参究なきがごときは、如来正法輪にあらず。

古仏いはく、欲得不招無間業(むげんごふ)、莫謗(もはう)如来正法輪。

この道を、皮肉骨髄に銘ずべし、身心依正に銘ずべし。空に銘ずべし、色に銘ずべし。若樹若石に銘ぜり、若田若里に銘ぜり。

おほよそ山は国界に属せりといへども、山を愛する人に属するなり。山かならず主を愛するとき、聖賢高徳やまにいるなり。聖賢やまにすむとき、やまこれに属するがゆへに、樹石(じゆしやく)鬱茂なり、禽獣(きんじう)霊秀なり。これ聖賢の徳をかうぶらしむるゆへなり。

しるべし、山は賢をこのむ実あり、聖をこのむ実あり。帝者おほく山に幸

人間や天人は、それぞれの世界に安住しており、それを他類が疑ったり疑わなかったりするに及ばない。

そこでわれわれは「山が流れる」ということばを仏に学ぶべきである。徒ら(いたずら)に驚きや疑いにまかせておいてはならない。同じことについて、一方は流れるといい、一方は流れないという。あるときは流れるといい、あるときは流れないという。このことを学ばなければ、仏の教えを学んだとはいえない。

古仏は申されている。

「焦熱地獄へ行きたくないならば、仏の教えをそしってはならない」

このことばを、身心のすべてに銘記しなさい。身心の内外に銘記しなさい。形のないところにも、形のあるところにも銘記しなさい。あるいは木にも、石にも、田にも、里にも銘記しなさい。

もともと山は国家に属しているとはいえ、山を愛する人に属している。山がその山の主となる人を愛するとき、聖賢、高徳の人が必ず山に入る。聖賢が山に住むとき、山はかれらに属するから、樹石は繁茂し、鳥獣はすぐれている。それは聖賢たちがかれらに徳を及ぼすからである。

山が聖人・賢人を好むこと事実であるを知るべきである。帝王たちがしばしば山に行幸して、賢人を拝し聖人を拝して教えを乞うたことは、古今の勝れた

して賢人を拝し、大聖を拝問するは、古今の勝躅なり。このとき、師礼をもてうやまふ、民間の法に準ずることなし。聖化のおよぶところ、またく山賢を強為することなし。山の人間をはなれたること、しりぬべし。崆峒華封のそのかみ、黄帝これを拝請するに、膝行して叩頭して、広成にとふしなり。

釈迦牟尼仏かつて父王の宮をいでゝ山へいれり。しかあれども、父王やまをうらみず。父王、やまにありて太子をおしふるともがらをあやしまず。十二年の修道、おほく山にあり。法王の運啓も在山なり。まことに輪王なほ山を強為せず。

しるべし、山は人間のさかひにあらず、上天のさかひにあらず。人慮の測度をもて山を知見すべからず。もし人間の流に比準せずば、たれか山流、山不流等を疑著せむ。

あるいはむかしよりの賢人聖人、ままに水にすむもあり。水にすむとき、魚をつるあり、人をつるあり、道をつ

事績である。そのようなときには、帝は師礼をもって敬い、世間のしきたりに従わない。帝の権威が山の賢人に及んで山から下らせることは全くないのである。帝たちは山が俗界から離れていることを知っていたに違いない。

黄帝が崆峒山に賢人の広成子を訪ねた昔、帝は師を敬って膝で進み、ぬかづいて道を問うた。

また釈尊は、昔、父王の王宮を出て山に入られた。しかし父王は山を恨まず、山にあって王子釈尊を導いた者たちを怪しまなかった。釈尊は、十二年の修行期間をほとんど山で過され、悟りを開かれたのも山においてである。転輪王（インド伝説の理想王）のような力を持った父王ですら、なお山に対して無理強いをすることをしなかったのである。

山は人間界のものでもなく、天界のものでもないことを知りなさい。人間のおしはかりによって山を考えてはならない。人間の狭い考えに囚われさえしなければ、誰も山の流れることや、山の流れないことを疑わないであろう。

また昔から、賢人聖人たちが水に住むこともある。水に住むとき、魚を釣ることもあり、人を釣ることもあり、道を釣ることもある。いずれも水中の勝れ

るあり。これともに古来水中の風流なり。さらにすゝみて自己をつるあるべし、釣をつるあるべし。釣につらるゝあるべし、道につらるゝあるべし。

むかし徳誠和尚、たちまちに薬山をはなれて江心にすみし、すなはち華亭江の賢聖をえたるなり。魚をつらざらむや、人をつらざらむや、水をつらざらむや、みづからをつらざらむや。人の徳誠をみることをうるは、徳誠なり。徳誠の人を接するは、人にあふなり。

世界に水ありといふのみにあらず、水界に世界あり。水中のかくのごとくあるのみにあらず、雲中にも有情世界あり、風中にも有情世界あり、火中にも有情世界あり、地中にも有情世界あり、法界中にも有情世界あり、一茎草中にも有情世界あり、一拄杖中にも有情世界あり。有情世界あるがごときは、そのところ、かならず仏祖世界あり。かくのごとくの道理、よくよく参学すべし。

たおもむきである。さらに進んでは、自己を釣ることもあろう。釣を釣ることもあろう、釣に釣られることもあろう、道に釣られることもあろう。

昔、徳誠和尚が唐の武宗の弾圧にあって、あわただしく薬山（惟儼）を離れ、華亭江の上に舟を浮べて住んでいたときに、後に華亭江の賢聖と呼ばれた夾山を弟子とした。これこそ、魚を釣ることではなかろうか、人を釣ることではなかろうか、水を釣ることではなかろうか。

夾山が徳誠に会うことのできたのは、かれが自分をすてて徳誠に学んだからである。徳誠が夾山に接したということは、彼がまことの自己に会ったということである。

世界の中に水があるばかりでなく、水の中にも世界がある。

水中がそうであるばかりでなく、雲の中にも一切生物の世界、自己の世界がある。

風の中にも、火の中にも、地の中にも、一切の存在の世界、一茎の草の中にも、一本の杖の中にも、自己の世界がある。

そして自己の世界のあるところには、必ず仏の世界がある。

このことを、よくよく学ぶべきである。

しかあれば、水はこれ真龍の宮なり、流落にあらず。流のみなりと認ずるは、流のことば、水を謗するなり。たとへば非流と強為するがゆゑに。水は水の如是実相のみなり、水是水功徳なり、流にあらず。一水の流を参究し、不流を参究するに、万法の究尽たちまちに現成するなり。山も宝にかくるゝ山あり、沢にかくるゝ山あり、空にかくるゝ山あり、山にかくるゝ山あり。蔵に蔵山する参学あり。

古仏云、山是山、水是水。
この道取は、やまこれやまといふにあらず、山これやまといふなり。しかあれば、やまを参究すべし。山を参窮すれば、山に功夫なり。かくのごとくの山水、おのづから賢をなし聖をなすなり。

したがって、水は真実を悟った龍が見た宮殿のようなものであって、流れ去るばかりではない。水が流れるばかりであると、ひとりぎめするのは、水をそしることである。なぜならば、そのようなものは、ひとたび立場を代えれば、水は流れないときめてしまうからである。しかし、水はありのままの水なのである。水は水なのであって、流れではない。

このようにして、ひとすくいの水の流れることや、流れないことを学び究めるとき、すべてのものごとの究極が、たちまち理解されるのである。

山には、宝の中に隠れている山があり、沢の中に隠れている山があり、空の中に隠れている山があり、山の中に隠れている山があり、さらには隠れることの中に隠れている山があることを学びなさい。

これについて仏がいっている。
「山は山であり、水は水である」
このことばの真意は、山はただ山であるというのではなく、解脱者の見た山であるということである。

したがってわれわれは、そのような山のことを身をもって学ぶべきである。山を学ぶというのは、自己が山となって学ぶことである。そのような山水が、おのずから賢人となり、聖人となるのである。

正法眼蔵山水経第二十九

爾時仁治元年庚子十月十八日子時、在二観音導利興聖宝林寺一示衆。

寛元二年甲辰六月三日申時、在二越州吉田県吉峯寺侍司寮一書二写之一。慧上

正法眼蔵第二十九　山水経

この時、仁治元年庚子（かのえね）十月十八日子時（ねのこく）、観音導利興聖宝林寺に在って衆に示す。

寛元二年甲辰（きのえたつ）六月三日申時（さるのこく）、越州吉田県吉峯寺侍司寮に在って之を書写す。

慧上

正法眼蔵第三十　看経

阿耨多羅三藐三菩提の修証、あるいは知識をもちゐ、あるいは経巻をもちゐる。知識といふは全自己の仏祖なり。経巻といふは、全自己の経巻なり。全仏祖の自己、全経巻の自己なるがゆゑにかくのごとくなり。自己と称すといへども、我儞の拘牽にあらず。これ活眼睛なり、活拳頭なり。

しかあれども、念経・看経・誦経・書経・受経・持経あり、ともに仏祖の修証なり。しかあるに、仏経にあふことたやすきにあらず。於無量国中、乃至名字不可得聞なり。於仏祖中、乃至名字不可得聞なり。於命脈中、乃至名字不可得聞なり。仏祖にあらざれば、

悟りの道を修証するには、あるいは善き仏道の師の教えにより、または仏祖の経典によって学ぶという二つの道がある。善き師によるというのは、全自己が仏祖と一つのものになることであり、経巻によるというのは、全自己が経巻と一つのものになることである。全自己は仏祖であり、全仏祖は全自己であり、全自己は経巻であり、全経巻は全自己であるからである。ここで自己というのは、自己と他己と対立した自己ではない。これが、活きた仏法の根本精神である。

しかしながらそのなかに、経を念ずることがあり、経巻を無言で看ることがあり、声を出して経をそらんずることがあり、経を書写することがあり、経を師から授けられることがあり、経を護持してその要旨を忘れないことがある。そのことが、それぞれ仏祖方の修証そのものである。

ところが、仏祖の経巻を学ぶということは、たやすいことではない。経典中にも無数の国々のなかにおいて、経巻のその名を聞くことすらむずかしいこと

経巻を見聞読誦解義せず。仏祖参学より、かつかつ経巻を参学するなり。このとき、耳処・眼処・舌処・鼻処・身心塵処・到処・聞処・話処の聞、持、受、説経等の現成あり。為求名聞故、説外道論議のともがら、仏経を修行すべからず。そのゆゑは、経巻は若樹若石の伝持あり、若田若里の流布あり。塵刹の演出あり、虚空の開講あり。

薬山曩祖弘道大師、久不陞堂。院主白云、「大衆久思和尚慈誨。」山云、「打鐘著。」院主打鐘。大衆才集。山陞堂、良久便下座帰方丈。院主随後白云、「和尚適来聴許為衆説法、如何不垂一言。」山云、「経

であると言われるほどである。それは仏祖方のなかの、その名を聞くことすらむずかしいことであり、仏祖方の仏道相続のなかにおいても、その仏道の名を聞くことすらむずかしいものである。

仏の証りや智慧を悟られた仏祖方でなければ、経典を見聞し、読誦し、その意義を明らめることはむずかしい。したがって仏祖が参学し究めることによって初めて仏典を究めることができるといえるのである。

このとき、耳、眼、舌、鼻、身心等の感覚意識が参学に徹すれば、聞いたり受持したり、経を説くという客観的な「はたらき」が現成するのである。

名声を求めるために、外道の論や教義を説く者たちは、仏の経巻を修行することはできない。そのわけは、仏典は樹に、あるいは石に書いて伝え保持したものがあり、または田にも、里にも、またありとあらゆる処に伝えられ、無数の国土にも説法するということがあり、また虚空が説法することがあるからである。

祖師の薬山弘道大師は、永い間、法堂（説法の殿堂）に上って説法されなかった。そこで院主（寺の寺務を司る監寺のこと）が、大師に申し出た。

「修行僧たちは、永いあいだ、住持さまの説法を期待しています。お説法をお願い致します」と乞うたので、大師は、

「では鐘を打ちなさい」と院主に命じた。

有二経師一、論有二論師一、争怪二得老僧一。」

曩祖の慈誨するところは、拳頭有拳頭師、眼睛有眼睛師なり。しかあれども、しばらく曩祖に拝問すべし、争怪得和尚はなきにあらず、いぶかし、和尚是什麽師。

韶州曹谿山大鑑高祖会下ニ、誦法華経ノ

院主が、鐘を打ったので、修行僧たちが、わずかに集ってきた。薬山大師は法堂に陞られた。そしてしばらく無言のまま、倚子に着いていたが、倚子を立って、方丈（住持の室）に帰ってしまった。

院主は、その後に従って方丈まで送り、ついでに問うた。

「和尚さまは、先ほど修行僧たちのために説法することを承諾されたにも拘わらず、どうして、一言の説法もしなかったのですか」

薬山が答えた。

「経を説くのは、経典学者がいる。論を説くに論を説く論師がおる。どうして私のしたことを怪しむのか」

ここに薬山大師の慈悲による禅の教え、修証が体験の上に現成しているのである。院主はこの偉大な師の仏道の体験をば、見逃している。大師のこの教行は、言うなら拳を振って真理を示す指導者には拳頭師があり、眼球をむいて示す指導者には眼睛師がある意をいうのである。

しかしながら、ここで院主は、薬山大師に、「和尚さまのなされたことを怪しむのではありませんが『あなたは何の師匠なのですか』」とたずねてみるべきである。薬山の教えは、薬山大師の身心そのものであることを、無言で教示されているのである。

韶州の曹溪山の六祖大鑑高祖に、門下の僧の一人で、法華経を三千遍、読誦

僧法達来参。高祖為法達説偈云、心迷法華転、心悟転法華、誦久不明己、与義作讐家。無念念即正、有念念成邪。有無倶不計、長御白牛車。

しかあれば、心迷は法華に転ぜられ、心悟は法華を転ず。さらに迷悟を跳出するときは、法華の法華を転ずるなり。

法達まさに偈をききて、踊躍歓喜、以偈賛曰、経誦三千部、曹谿一句亡。未明出世旨、寧歇累生狂。羊鹿牛権設、初中後善揚、誰知火宅内、元是法中王。

したという法達が参じた。

そこで六祖は法達のために、偈を説かれた。

「心が迷えば法華に転ぜられ、心が悟れば法華を転ずる。永らく読誦しても自己を明らかにしなければ、経の文字や、経の意義に囚われて経の鬼となる。そうなると真理に益々遠ざかって、真理が不明なものになってしまう。無念、無我の念を得るものは全ての行いが正しく、有念、有我の者は全てが邪悪となる。有無ともそれに執着しなければ、長えに仏（白牛車）となろう。

このような理由で、心が迷えば法華経にひきずり回され、心が悟れば法華経をひきずり回すことができる。迷えば鬼となり、悟れば仏となる。迷いも仏も悪も善もその本性があるものではない。迷いも仏も悪も善も、本来は無生、無性、無相の〈空相〉である」

法達は、この偈を聞いて躍り上がって喜び、偈を作って高祖をほめたたえた。

「法華経を読誦すること、三千遍。曹溪高祖の偈の一句で、妄想の一切は、ことごとく払拭し去る。もし吾、仏道を得たらんには、生涯を地獄に落ちて抜苦の日なし。仏道の教えに羊、鹿、牛の三車の仮説はあるが、初中後（羊車は小乗の声聞乗、鹿車は縁覚、牛車は大乗にたとえる）の方便、いずれもみな共に一つの真理の教えである。誰が知ろうか火宅の苦界、吾は知る涅槃（解脱）の城主となることを」

そのとき、高祖曰、汝今後、方可名為念経僧也。

しるべし、仏道に念経僧あることを。曹谿古仏の直指なり。この念経僧の念は、有念無念等にあらず、有無倶不計なり。ただそれ、従劫至劫手不釈巻、従昼至夜無不念時なるのみなり、従経至経無不経なるのみなり。

第二十七祖、東印度般若多羅尊者、因東印度国王、請尊者斎次、国王乃問、「諸人尽転経、唯尊者為甚不転。」祖曰、「貧道出息不随衆縁、入息不居蘊界、常転如是経、百千万億巻、非但一巻両巻。」

般若多羅尊者は、天竺国東印度の種

この法達のさとりの偈を聞いた高祖はいわれた。

「お前はこれから後は、念経僧と名乗りなさい」

このように、仏道において、念経僧（全自己の経典を読む僧）があることを知るべきである。この僧の名は、六祖大師の直々の指示の名である。この念経僧の「念」ということは、念じることに囚われないことと同様に、無念にも囚われないことである。

ただ、あらゆるときに、手から経典を離さず、昼も夜も絶えずこの経を念じつづけているということである。経と自己が一つになりきっているのである。

第二十七祖般若多羅尊者を、たまたま東インドの国王が招いて供養のため昼食を差し上げたとき、国王がたずねた。

「人々は、みな仏経を説くのに、尊者だけは、どうして経をお説きにならないのですか」と。

これに対して尊者は、

「わたくしの出る息は、あらゆるものごとの汚れに染っていないもの、清浄そのものです。入る息は、物心二面の囚われから解脱しています。そして常に如是経（真理の経）を、百千万巻説いています。ただ一巻や二巻の数え得るお経ではありません」と。

般若多羅尊者はインドにおいて、東インドの人ですぐれた仏祖である。実に

草なり。迦葉尊者より第二十七世の正嫡なり。仏家の調度ことごとく正伝せり。頂顙・眼睛、拳頭・鼻孔、拄杖・鉢盂、衣法・骨髄等を住持せり。われらが曩祖なり、われらは雲孫なり。いま尊者の渾力道は、出息の衆縁に不随なるのみにあらず、衆縁も出息に不随なり。衆縁たとひ頂顙眼睛にてもあれ、衆縁たとひ渾身にてもあれ、衆縁たとひ渾心にてもあれ、担来担去又担来、ただ不随衆縁なるのみなり。不随は渾随なり、このゆゑに築著磕著なり。出息これ衆縁なりといへども、不随衆縁なり。無量劫来、いまだ入息出息の消息をしらざれども、而今まさにはじめてしるべき時節到来なるがゆゑに、不居蘊界をきく、不随衆縁をきく。衆縁はじめて入息時を参究する時節なり。この時節、かつてさきにあらず、さらにのちにあるべからず、ただ而今のみにあるなり。

摩訶迦葉尊者より第二十七代目の正伝すべき仏道を、ことごとく正伝した嫡々相伝の偉大な祖師である。仏祖として、仏の頭、眼、拳頭、鼻、拄杖、鉢盂、袈裟および仏の骨髄を、ことごとく具足していられた方で、われわれの祖師であり、われわれは尊者の末孫に当たる。

いまここで、尊者が、全力を尽くして説かれた真意は「出る息は、あらゆる客観の諸縁（いろいろのゆかり関係）に、汚されていないばかりでなく、あらゆる客観の諸現象も出息に穢されていない。たとえ客観の諸縁因縁が重要な仏祖の頭であり、眼であり、全身であろうと、常にこれを担ぎ回ってみても所詮は穢されない。この穢されない、囚われないということは、自己本来の真面目であって、客観の諸縁に囚われ、穢されていないのである。ちょうど蓮の華は、汚泥の中にあって汚泥に染汚されないのと同様である。したがって、ただあらゆるものごとに随わないのみである。また随わないというのは、その実、随いきりなのである。ありのまま、真理のままの実相なのである。

この故に、不随は全随に突き当り、全随は不随とせり合って、出ては入り、入っては出て、絶え間なく発展、解消が繰り返されるのである。この故に出息は、あらゆるものごとに随うのであるが、あらゆるものごとに囚われ穢されないのである。

無限時の昔から今日まで、未だ出息、入息の真相が知られなかったけれど

も初めて知ることができるときが来た。欲の世界を「解脱する」という言葉を聞きあらゆるものごとに囚われないという言葉を聞くことができた時節にめぐり会うことができたのである。この時節を得たことは、あらゆるものごとが出息入息の真相を参徹することができたことなのである。この時節は、未だかつて過去に存在したことはなく、さらに後になって存在するものでもない。ただ「而今（にこん）（今）」という時節であるのみである。この時節こそ前後際断の好時節なのである。

蘊界といふは、五蘊なり。いはゆる色受想行識をいふ。この五蘊に不居なるは、五蘊いまだ到来せざる世界なるがゆゑなり。この関棙子（くわんれいす）を拈ぜるゆゑに、所転の経、ただ一巻両巻にあらず、常転百千万億巻なり。百千万億巻は、しばらく多の一端をあぐといへども、多の量のみにあらざるなり。一息出の不居蘊界を百千万億巻の量とせり。しかあれども、有漏無漏智の所測にあらず、有漏無漏法の界にあらず。このゆゑに、有智の知の測量（しきりやう）にあらず、有知の智の卜度（ぼくたく）にあらず。無智の知の商量にあらず、無知の智の所到に

ここに言う「蘊界（うんかい）」（存在のこと、蘊は積聚（しゃくじゅ）の意）は、色、受、想、行、識の五蘊を言う。この五蘊に存在するものは何一つない。この五つの「ものごと」の、「あり方」にとどまらないということは「あらゆるものごと」が、この出息、入息（にっそく）のなかに全収されて五蘊の居所はない。色の物と、受、想、行、識の心は畢竟「空」が真相なのである。諸仏はこの「空」という真理を体験している。その真理を説いた経典は真理の体験そのものの説法である。宇宙の真相の体験の内容を説くのであるから経典は一巻や二巻の小数のものではない。実に百千万億巻（無限の意）のものである。いや、この表現も当たらない。無限の空間の広がりと時間の長さのものである。ゆえに、ここでいう百千万億巻とは、無限のものの一端を述べただけであって、有限の言葉の表現も、無限を言い尽くしているのではないのである。出息、入息の一息が五蘊そのものにとどまって

あらず。仏仏祖祖の修証、皮肉骨髄・眼睛拳頭・頂𩕳鼻孔・拄杖払子、踍跳造次なり。

趙州観音院真際大師、因有婆子、施浄財請大師転大蔵経。師下禅牀、遶一帀、向使者云、転蔵已畢。使者廻挙似婆子。婆子曰、比来請転一蔵、如何和尚只転半蔵。

あきらかにしりぬ、転一蔵半蔵は、婆子経三巻なり。転蔵已畢は、趙州経

はいない。出息、入息が空であり、真理の有り方なのだから、それは百千万億の量の現成といい得るのである。

しかしそのような性格のものは、俗人や小乗の人々の知識では測ったり批判論議することは勿論のこと、その境地には、決して到ることはできないことである。仏々祖々の修行、証悟の体験である。それは眼であり拳であり、頭であり、鼻であり、拄杖であり、払子である。森羅万象の一切が常に如是（真理）の絶対境としての「如是経」を転じているのである。宇宙のものごとの一切は、その一々において絶対的な真理としての経巻を説いているのである。

趙州の観音院従諗真際大師に、一人の老婆が浄財を寄付して「大蔵経をお読み願います」とたのんだ。趙州は「よろしい」と答え、坐禅の椅子から下りて、その周囲を一遍回って、老婆の使者に向かって言われた。

「これで大蔵経は読み了った」と。

使者は、帰ってその様子を詳しく老婆に伝えた。これを聞いて、その後その老婆は問い訊ねた。

「さきごろ、折角、和尚様に大蔵経を読んでいただくようにお願いしたのに、どうして和尚様は、半分しか読んで下さらなかったのですか」と。

これによって明らかに知り得ることは、大蔵経を全部読むとか、半分を読んだとか言っている老婆は、まだ、三乗の徒である。趙州禅師が、大蔵経をすで

一蔵なり。おほよそ転大蔵経のていたらくは、禅牀をめぐる趙州あり、禅牀ありて趙州をめぐる。趙州をめぐる趙州あり、禅牀をめぐる禅牀あり。しかあれども、一切の転蔵は、遶禅牀のみにあらず、禅牀遶のみにあらず。

益州大隋山神照大師、法諱法真、嗣長慶寺大安禅師。因有婆子、施浄財請師転大蔵経。師下禅牀一帀、向使者曰、転大蔵経已畢。使者帰挙似婆子。婆子云、比来請転一蔵、如何和尚只転半蔵。

に読み終ったと言われたのは、趙州禅師が、大乗の「趙州経」を全部、読まれたということである。

おおよそ大蔵経を読むということの真意は、坐禅の椅子をひと回りする趙州禅師と、趙州禅師をひと回りする椅子があり、趙州を一回りする趙州があり、坐禅の椅子を一回りする坐禅の椅子があるのである。坐禅の椅子と趙州禅師と大蔵経とは、各々別の存在ではあるが、しかも一つのものである。これが誦経三昧の有様である。

しかしながら一切の大蔵経を読むには、ただ人が坐禅の椅子をひと回りし、坐禅の椅子が人をひと回りするばかりでなく、そのほかにいろいろの読み方があるのである。

益州大隋山神照大師は仏道の名を法真といい、長慶寺の大安禅師の後継者である。あるとき、老婆が信心による布施をして、禅師に大蔵経の読誦をお願いした。禅師は坐禅の椅子を下りて、その周りをひと回りして、使者に向って言われた。

「大蔵経を、読み了りました」と。

使者は、帰って、そのことを老婆に伝えた。そこで老婆は言った。

「さきほど、折角、大蔵経を全部、読んで頂こうとお願いしたのに、和尚様は、どうして、半分しか読んで下さらなかったのでしょうか」と。

いま大隋の禅牀をめぐると学することなかれ、禅牀の大隋をめぐると学することなかれ。拳頭眼睛の団圞のみにあらず、作一円相せる打一円相なり。しかあれども、婆子それ有眼なりや、未具眼なりや。只転半蔵たとひ道取を拳頭より正伝すとも、婆子さらにいふべし、比来請転大蔵経、如何和尚只管弄精魂。あやまりてもかくのごとく道取せましかば、具眼睛の婆子なるべし。

高祖洞山悟本大師、因有官人、設斎施浄財、請師看転大蔵経。

これは、前の趙州禅師の話と全く同一であるが、真理は固定化したものでなく、無限に創造発展して、一切の「とらわれ」もなく自由自在のものである。

いま大隋が坐禅の椅子を回ったと参学してはならない。坐禅の椅子が大隋を回ったと参学してもならない。

その真意は、仏の拳、仏の眼、即ち仏法の根本精神のはたらきが、一円相の初めもなく、終りもないように、一切のものごとを超絶した境地であるばかりでなく、それが円相に固執した観念をも打破した、完全な円のすがたであるということである。

しかし、老婆は、それを見ぬく眼があるであろうか。それとも、未だそのような参学眼を具えていないのであろうか。

「まだ、半分しか、読んで下さらなかった」という言葉は、老婆が、師匠の慈誨により正しく伝受されたものであっても、老婆はさらにこう言うべきだ。

「さきほどは、大蔵経を読んで頂くことをお願いしたのですが、勿体ないほど熱心にお読みいただきまして」と。

かりにも、このように言うことができたなら、仏眼を得た老婆ということができたであろうに、惜しいことである。

洞山悟本大師に、ある役人が昼食を差し上げ、浄財を施して、師に大蔵経を読むことを願った。

大師下禅牀、向官人揖。官人揖大師。引官人倶遶禅牀一帀、向官人揖。良久向官人云、「会麽。」官人云、「不会。」大師云、「我与汝看転大蔵経、如何不会。」

それ我与汝看転大蔵経あきらかなり。遶禅牀を看転大蔵経と学するにあらず、看転大蔵経を遶禅牀と会せざるなり。しかありといへども、高祖の慈誨を聴取すべし。

この因縁、先師古仏、天童山に住せしとき、高麗国の施主、入山施財、大衆看経、請先師陞座のとき挙するところなり。挙しをはりて、先師すなはち払子をもておほきに円相をつくること一帀していはく、天童今日与汝看転大蔵経。便擲下払子、下座。

そこで大師は、坐禅の椅子を下り、その役人に向って、お辞儀をされた。役人はあわてて答礼した。大師は役人を引き連れて、ともに坐禅の椅子の周りをひと回りし、役人に向ってお辞儀をし、暫くしてから役人に向って言った。

「わかりましたか」

「わかりません」

「わたくしは、あなたのために、大蔵経を読誦しました。どうして、それが解らないのですか」

ここにおいて「わたくしは、あなたのために、大蔵経を読みました」ということの真意は明らかである。坐禅の椅子の周りを単に歩くことが、大蔵経を読むことであると参学してはならない。また、大蔵経を読むことが、坐禅の椅子の周りを回ることであると、理解してもいけない。しかも、この高祖の慈愛による教えを体得すべきである。人々の全自己が、経巻そのものであり、全経巻が自己そのものである。

次の話は、先師如浄禅師が天童山の住持であったとき、高麗国の施主が寺に来て、財を布施して修行者たちに経を読んでもらい、先師に説法をお願いしたときに説かれたことがらである。

先師は説き終ってから、払子で大きく円相を一つ描いて、「私は今日あなたのために大蔵経を読んだ」といって、払子を投げ出して椅子から下りられた。

いま先師の道処を看転すべし、余者に比準すべからず。しかありといふとも、看転大蔵経には、壱隻眼をもちゐるとやせん、半隻眼をもちゐるとやせん。高祖の道処と先師の道処と、用眼睛、用舌頭、いくばくをかもちゐきたれる。究辦看。

曩祖薬山弘道大師、尋常不レ許二人看経一。一日将レ経自看。因僧問、「和尚尋常不レ許二人看経一、為二甚麽一却自看。」師云、「我只要二遮眼一。」僧云、「某甲学二和尚一得麽。」師云、「儞若看、牛皮也須レ穿。」

いま我らは、老師の言われたところを読むべきである。この教えは他に比べるもののないすぐれた教えである。

しかし大蔵経を看経するのには、仏祖の一隻眼をもって看経するのであろうか。あるいは、半隻眼をもって看経するのであろうか。洞山高祖の教えと先師の教えには、どれほどの活きた仏眼睛の働きがあり、どれほどの生きた仏の舌の働きがあるのであろうかと、身をもって心をもって検討しなければならないことである。

仏祖薬山弘道大師は、平常は修行者たちに看経を許されなかった。ところがある日、経本をもって来て自ら読んでおられた。そこである僧が問うた。

「和尚さまは平生、大衆に経の看経を許されないのに、自分は経を読まれるのですか」と。

薬山が答えられた。

「せっかく眼の前に経が置いてあったので、眼に暇つぶしをさせてやっているのだ。これが眼かくしの看経だ」と。

僧が言った。

「私も、和尚さまの真似をしてもよろしいでしょうか」

薬山が言われた。

「お前が経を読むと、経巻の牛皮に穴があくだろう」

いま我要遮眼の道は、遮眼の自道処なり。遮眼は打失眼睛なり、打失経なり。渾眼遮なり、渾遮眼なり。遮眼は遮中開眼なり、遮裏活眼なり。眼裏活遮なり、眼皮上更添一枚皮なり。遮裏拈眼なり、眼自拈遮なり。しかあれば、眼睛経にあらざれば遮眼の功徳いまだあらざるなり。牛皮也須穿は、全牛皮なり、全皮牛なり、拈牛作皮なり。このゆゑに、皮肉骨髄・頭角鼻孔を牛牸の活計とせり。学和尚のとき、牛為眼睛なるを遮眼とす、眼睛為牛なり。

ここで薬山の言われた「私は、眼かくしの看経をしている」というのは、眼かくしのときは眼かくしそのものになりきる姿のことを言われたのである。「眼かくし」とは、自己の眼の脱落であり、自己の眼の脱落とは、自己の眼と経巻とが一つのものになることである。自己の眼の脱落は、経巻の脱落である。この故に、打失経である。

自己の眼の脱落は、その脱落をも忘却し去った脱落である。「眼かくし」とは、何物も見えないなかに眼を開くことであり、何物も見えないなかに仏の眼を開くことであり、活きた眼が開けることであり、眼の上にさらに一隻眼を具えることであり、有無の二見を解脱した眼を開くことであり、見、不見の解脱が、おのずから現成することである。したがって、経巻を自己の眼と見る「まなこ」によらなければ「眼かくし」の「はたらき」は現成しないのである。

また、薬山の言われた「牛皮に穴があく」という牛皮とは「一切のものごと」のことである。即ち、一切の「ものごと」は眼であり、眼と「一切のものごと」は一つのものであり、この眼の「はたらき」を穴があくといわれたのである。この故に、一切の「ものごと」たる牛の眼のみならず、牛の皮、牛の肉、牛の骨、牛の髄、牛の頭角、牛の鼻孔のすべてが、牛を表現しないものはないと同様に、吾人の眼だけでなく、皮肉骨髄、頭顖、鼻孔のすべてが、全自己の経巻の表現でないものはない。そこで和尚の真似をするとき、牛が眼となり、

冶父道川禅師云、億千供仏福無辺、争似下常将二古教一看上。白紙上辺書二墨字一、請君開レ眼目前観。

しるべし、古仏を供ずると古教をみると、福徳斉肩なるべし、福徳超過なるべし。古教といふは、白紙のうへに墨字を書せる、たれかこれを古教としらん。当恁麼の道理を参究すべし。

雲居山弘覚大師、因有二一僧一、在二房内一念経。大師隔レ窓問云、「闍梨念底、是什麽経。」僧対曰、「維摩経。」師云、「不レ問二爾維摩経一。念底是什麽経。」此僧従レ此得入。

眼が牛となるのである。これを「眼かくし」の看経と言われたのである。

冶父道川禅師が言われた。

「億千の仏を供養する福徳は、無量、無辺であるけれども、どうして、古仏の教えを看ることに及ぼうか。古仏の教えとは、白紙の上に墨で字が書いてあるから、諸子に言う、眼を開いて、よく見なさい」と。

「眼を開いて、よく見よ」とは「経を見て教義を解するのは、三世の諸仏の怨敵となり、経を離れるのは魔説となる。経によらず離れず仏眼を開いて全自己の経巻を観よ」ということである。

ここで諸大衆らは知るべきである。古仏を供養することは、古教、経巻を看ることである。その福徳は同一である。いな経巻を看る福徳は供養諸仏以上である。古教とは白紙の上に墨で字を書いたものである。誰がこれを古人の教え即ち経巻と知ろうか。仏知見を開いて紙の上に墨で字を書くことの体験が、真理そのものであることを参究すべきである。

雲居山弘覚大師のもとで、あるとき一人の僧が部屋の中で経を念じていた。

大師は窓の外からたずねられた。

「お前は、何の経を、念じているのか」

僧は答えた。

「維摩経です」

大師道の念底是什麽経は、一条の念底、年代深遠なり、不欲挙似於念なり。路にしては死蛇にあふ、このゆゑに什麽経の問著現成せり。人にあうては錯挙せず、このゆゑに維摩経なり。おほよそ看経は、尽仏祖を把拈しあつめて、眼睛として看経するなり。正当恁麽時、たちまちに仏祖作仏し、説法し、説仏し、仏作するなり。この看経の時節にあらざれば、仏祖の頂𩕳面目いまだあらざるなり。

雲居が言われた。

「私はお前に、維摩経のことをたずねているのではない。念じているのは、何の経なのか」

この僧はこの雲居の言葉から大悟徹底した。

ここで大師の言われた「念じているのは、何の経なのか」というのは、念経は、有念、無念の念を離れ、あらゆるときを超えて、ただ一途に念ずることである。念経とは、念ずるということすら捨て去ることである。言葉で表現することのできないものである。それが活きた念経である。

路で、死蛇に逢う人は皆、生命を失うという伝説がある（死蛇とは死んだ蛇のことではない、その毒蛇に、逢うた人は、皆死ぬという蛇のこと）。

この僧は、死をもたらす蛇に路で逢うたのである。この故に、進むも死、退くも死という立場に追い込まれたのである。

何の経を、念じているかと問われたのは、死蛇に逢うたのである。そこで、この僧は、喪身失命して解脱することができたのである。ここにおいて、何の経を念じているのかという問いの真意が現成したのである。

この僧も真実の師に会うことができて一切の錯誤を解脱して、維摩経看経の真意を会得したのである。

おおよそ看経は、一切の仏祖の眼を拾集して自己の眼として看経するのを、

現在仏祖の会に、看経の儀則それ多般あり。いはゆる、施主入山請大衆看経、あるいは常転請僧看経、あるいは僧衆自発心看経等なり。このほか、大衆為亡僧看経あり。

施主入山請僧看経は、当日の粥時より、堂司あらかじめ看経牌を僧堂前および諸寮にかく。粥罷に拝席を聖僧前にしく。ときいたりて、僧堂前鐘を三会うつ、あるいは一会うつ。住持人の指揮にしたがふなり。鐘声罷に、首座大衆、搭袈裟、入雲堂、就被位正面而坐。つぎに住持人入堂、向聖僧問訊焼香罷、依位而坐。つぎに童行をして経を行ぜしむ。この経、さきより庫院にととのへ、安排しまうけて、ときいたりて供達するなり。経は、ある

看経というのである。そのような看経のまさにこのとき、たちまちに仏祖が目前で悟りを得られるすがたが現成し、仏祖の説法が現成し、仏と自己と一つのものとなり、仏の「はたらき」が現成するものである。

このような看経のときは自己経の看経のときである。仏祖の頂、仏祖の面目の現成するときなのである。

現在、仏祖の道場には、看経の規則が数多くある。施主が寺に来て、修行僧たちに経を読むことを願い、あるいは、いつも経を読むことを願い、あるいは修行者たちが、みずから発心して経を読むことなどがある。その他に、修行僧たちが亡き僧のために経を読むこともある。

施主が寺に来て僧たちに経を読むことを願った場合は、当日の朝食時より堂司が予め看経牌を僧堂の前と諸寮に掛けておく。朝食が終ってから直ぐ拝席（師導の拝礼のための敷物）を聖僧像（僧堂中央の文殊菩薩像）の前に敷いておく。ときが来ると、僧堂の前の鐘を三会か一会打つ。これは住持の指揮に従うのである。鐘の音が止むと、首座（大衆の首位）、大衆が、袈裟を搭けて僧堂に入り、それぞれの地位について正面を向いて座る。

次に、住持が入堂し、聖僧像に向って合掌三拝、焼香し終って自己の位置に坐る。

次に童行に経を運ばせる。この経は、前もって庫院において整え、配してお

いは経函ながら行じ、あるいは盤子に安じて行ず。大衆すでに経を請して、すなはちひらきよむ。このとき、知客いまし施主をひきて雲堂にいる。施主まさに雲堂前にて手爐をとりて、ささげて入堂す。手爐は院門の公界にあり。あらかじめ装香して、行者をして雲堂前にまうけて、施主まさに入堂せんとするとき、めしによりて施主にわたす。手爐をめすことは、知客これをめすなり。入堂するときは、知客さき、施主のち、雲堂の前門の南頬よりいる。施主、聖僧前にいたりて、焼一片香、拝三拝あり。拝のあひだ、手爐をもちながら拝するなり。拝のあひだ、知客は拝席の北に、おもてをみなみにして、すこしき施主にむかひて、叉手してたつ。施主の拝をはりて、施主みぎに転身して、住持人にむかひて、手爐をささげて曲躬し揖す。住持人は椅子にゐながら、経をささげて合掌して揖をうく。施主つぎにきたにむかひて揖す。揖をはりて、首座のまへ

いて、そのときに配るのである。経は、あるときは経箱に入れたまま運び、あるときは台の上に載せて運ぶ。修行僧たちは経をおしいただいたのちに、すぐに披いて読む。

このとき知客（接待係）和尚が今の施主を導いて僧堂に入る。施主はちょうど僧堂の前で、手提げの香炉を手に取って、捧げて入堂する。手提げの香炉は、寺院の共同に使用する場所においてある。予め香を準備して、給事の僧が僧堂の前に用意しておいて、施主がこれから入堂しようとするときに呼ばれて施主に渡す。渡すように指令するのは、接待係の僧の役目である。

入堂するときは知客和尚が先で、施主はその後に続く。僧堂の前門の南の側から入る。

施主は聖僧像の前に進んで、一片の香を焼いて三拝する。その三拝のときは香炉を持ちながら三拝するのである。その三拝のあいだ、接待係の僧は拝席の北に在って南側を向いて、やや施主の方に向って叉手（両手を重ねて胸の辺に安ず）して立っている。

施主の拝が終ったなら、施主は体を右に向けて、住持に向って香炉を捧げたまま腰を曲げて叉手して礼拝する。住持は椅子に坐したまま経を捧げて合掌して相手の礼拝を受ける。

施主は次に北に向って合掌礼拝する。合掌し終って首座位（首座の坐す位置）

より巡堂す。巡堂のあひだ、知客さきにひけり。巡堂一帀して、聖僧前にいたりて、なほ聖僧にむかひて、手爐をささげて揖す。このとき、知客は雲堂の門限のうちに、拝席のみなみに、おもてをきたにして叉手してたてり。施主、揖聖僧(いつしやうそう)をはりて、知客にしたがひて雲堂前にいでて、巡堂前一帀して、なほ雲堂内にいりて、聖僧にむかひて拝三拝す。拝をはりて、交椅(かうい)につきて看経を証明す。交椅は、聖僧のひだりの柱のほとりに、みなみにむかへてこれをたつ。あるいは南柱のほとりに、きたにむかへてたつ。施主すでに座につきぬれば、知客すべからく施主にむかひて揖してのち、くらゐにつく。あるいは施主巡堂のあひだ、梵音(ぼんのん)あり。梵音(ぼんのん)の座、あるいは聖僧のみぎ、あるいは聖僧のひだり、便宜にしたがふ。

手爐には、沈香・箋香等の名香をさしはさみたくなり。この香は、施主みづから辧備(はんび)するなり。

施主巡堂のときは、衆僧合掌す。

の前から、僧堂内を一巡する。巡堂(じゅんどう)（堂内を一巡する）のあいだ、接待係の僧が先導する。一同が僧堂内を一巡し、聖僧像の前に進んで、香炉を捧げて合掌礼拝する。このとき接待係の僧は、僧堂の入口の内側、拝席(はいせき)の南側で顔を北に向け、叉手して立つ。

施主は聖僧像に合掌礼拝し終ってから知客和尚に随って、僧堂の前に出て僧堂の周りを一巡して、再び僧堂内に入り、聖僧前に向って合掌礼拝する。合掌礼拝し終って、椅子に着き、看経の証人となる。

椅子は、聖僧像の左の柱の側に南に向って置いてある。あるいは、南の柱の側に北に向って置くこともある。

施主が、座に着くと知客和尚は必ず施主に向って合掌礼拝して後に、自己の定った位置に着座しなければならない。あるときには施主が僧堂を巡っているあいだに、読経することがある。

読経の座位は、あるいは聖僧像の右、あるいは聖僧像の左であり、それは都合による。

手提げの香炉には沈香(じんこう)、箋香(さんこう)などの名香を入れて焚くのである。この香は、施主が自ら斉(ととの)え準備するのである。

施主が僧堂内を一巡するときは、大衆は合掌する。

つぎに看経銭を俵す。銭の多少は、施主のこころにしたがふ。あるいは綿、あるいは扇等の物子、これを俵す。施主みづから俵す。あるいは知事これを俵す、あるいは行者これを俵す。俵する法は、僧のまへにこれをおくなり、僧の手にいれず。衆僧は、俵銭をまへに俵するとき、おのおの合掌してうくるなり。俵銭、あるいは当日の斎時にこれを俵す。もし斎時に俵するがごときは、首座施食ののち、さらに打槌一下して、首座施財す。

施主回向の旨趣を紙片にかきて、聖僧の左の柱に貼せり。

雲堂裏看経のとき、揚声してよまず、低声によむ。あるいは経巻をひらきて、文字をみるのみなり。句読におよばず、看経するのみなり。

かくのごとくの看経、おほくは金剛般若経・法華経普門品・安楽行品・金光明経等を、いく百千巻となく、常住にまうけおけり。毎僧一巻を行ずるなり。看経をはりぬれば、もとの盤、も

次には、お布施を分けて贈る。銭の多少は、施主の心に従う。あるいは綿や扇などの物品を贈ることもある。施主、自らが分配して贈り、また知事が分けて贈ったり、知客の行者が分けても贈る。分配し贈る方法は、僧の前に置いて僧の手の中には入れない。大衆は贈り物の銭を前に置かれたとき、各々に合掌して受けるのである。またこの布施は当日の昼食時に分配し贈ることもある。もし昼食時に贈る場合には、首座は食事が了ってから改めて槌を一度打ち鳴らして、首座が分配し贈る。

施主はお供えの趣旨を紙に書いて、聖僧像の左の柱に貼ってもらう。

僧堂の中で看経するときは、声を高くあげて読まないで、低い声で読む。または、ただ経巻を開いて文字を看るだけの場合もある。音読する必要はなく、ただ経を看るばかりである。

このときの看経は、多くの場合は、金剛般若経、法華経普門品、および安楽行品、金光明経などを、幾百千巻となく、常に準備しておく。一人の僧が一巻ずつ読むのである。

看経が終ったなら、もとの台か、経箱を持って堂内を巡り、各々の単（大衆

しは函(かん)をもちて、座のまへをすぐれば、大衆おのおの経を安ず。とるとき、おくとき、ともに合掌するなり。とるときは、まづ合掌してのちにとる。おくときは、まづ経を安じてのちに合掌す。そののち、おのおの合掌して、低声に回向するなり。

もし常住公界の看経には、都監寺(つうかんす)僧(そう)、焼香・礼拝・巡堂・俵銭、みな施主のごとし。手爐をささぐることも、施主のごとし。もし衆僧のなかに施主となりて、大衆の看経を請するも、俗施主のごとし。焼香・礼拝・巡堂・俵銭等あり。知客これをひくこと、俗施主のごとくなるべし。

聖節(しんせつ)の看経といふことあり。かれは、今上の聖誕(しゃうたん)の、仮令(けりゃう)もし正月十五日なれば、先(まづ)十二月十五日より、聖節の看経はじまる。今日上堂なし。仏殿の釈迦仏のまへに、連牀を二行にしく。いはゆる、東西にあひむかへて、おのおの南北行にしく。東西牀のまへに檯盤(だいばん)をたつ。そのうへに経を安ず。

の座位）を過ぎるとき、大衆たちは各々の経を返す。経を手に受け取るときも、経の返すときも、ともに合掌する。経を取るときには先ず合掌してから取る。返すときは先ず経を返してから後で合掌する。その後に各々合掌して低い声で経を読むのである。

もし、日常に、仏殿等で看経するときには、都寺(つうす)、監寺(かんす)などの役職の僧が、焼香、礼拝、巡堂および布施の配分をする場合は、すべて施主の通りに行う。手提げの香炉を捧げることも、施主の如くに行う。

もし大衆の中から、施主となって僧たちに経を読むことを依頼する場合も、在家の施主と同様に取り扱う。やはり焼香、礼拝、巡堂および布施の分配等も同様に行う。知客和尚がその人を先導することも、在家の施主に対するのと同様に行うのである。

聖節(しん)（天皇のご生誕のとき）の看経ということがある。

そのときには、今上陛下の御生誕が、たとえば正月の十五日であるとするならば、先ず十二月十五日より読み始める。

その日は、住持の上堂の説法はない。仏殿の釈迦牟尼仏の前に、坐禅用の長い床台を二列に並べる。東西に向い合ってそれぞれを南北に並べる。

東西の床の前に台机をおき、その上に経を載せる。金剛般若経、仁王経、法

金剛般若経・仁王経・法華経・最勝王経・金光明経等なり。堂裏の僧を一日に幾僧と請して、斎前に点心をおこなふ。あるいは麺一椀、羹一杯を毎僧に行ず。あるいは饅頭六七箇、羹一分、毎僧に行ずるなり。饅頭これも椀にもれり、はしをそへたり、かひをそへず。おこなふときは、看経の座につきながら、座をうごかずしておこなふ。点心は、経を安ぜる檯盤に安排せり、さらに棹子をきたせることなし。行点心のあひだ、経は檯盤に安ぜり。点心おこなひをはりぬれば、僧おのおの座をたちて、漱口して、かへりて座につく。すなはち看経す。粥罷より斎時にいたるまで看経す。斎時、三下鼓響に座をたつ。今日の看経は、斎時をかぎりとせり。

はじむる日より、建祝聖道場の牌を、仏殿の正面の東の簷頭にかく。黄牌なり。また仏殿のうちの正面の東の柱に、祝聖の旨趣を、障子牌にかきてかく。これ黄牌なり。住持人の名字

華経、最勝王経、金光明経などである。

僧堂にいる僧を、一日に何人かずつ招いて昼食前に間食をとる。あるいは麺一椀、汁物一椀を、僧ごとに供養する。あるいは饅頭六七個、汁物の少しを僧ごとに供養するのである。饅頭は、椀に盛り、箸を添えるが、そのときはお匙は添えない。経を読むときの座に着きながら、座を動かずして間食を頂く。間食は経を置く台の上に並べて置き、食卓を用いない。間食を頂くあいだ、経は台の上に置いておく。

間食を頂き終れば僧たちは、各自座を立って口をすすぎ、帰って来て座に着く。そこで経を読み始める。朝の粥がすんでから昼食のときまで経を読む。昼食を告げる太鼓が三度鳴り終ったときに座を立つ。その日の読経は昼食までとする。

この行事を始める日よりお祝いの言葉を記した告知板を、仏殿の正面の東側の軒下に掛ける。その告知板は黄色である。

また仏殿の中の正面の東の柱に、今上陛下の聖寿無窮を祝禱する趣旨を障子牌に書いて掛けておく。これも黄色である。

は、紅紙あるいは白紙にかく。その二字を小片紙にかきて、牌面の年月日の下頭(かとう)に貼せり。かくのごとく看経して、その御降誕の日にいたるに、住持人上堂し、祝聖するなり。これ古来の例なり、いまにふりざるところなり。

また僧のみづから発心して看経するあり。寺院もとより公界(くがい)の看経堂あり。かの堂につきて看経するなり。その儀、いま清規(しんぎ)のごとし。

高祖薬山弘道大師、問高沙弥云、「汝従看経得、従請益得。」高沙弥云、「不従看経得、亦不従請益得。」師云、「大有人不看経、不請益、為什麼不得。」高沙弥云、「不道他無、只是他不肯承当。」

住持の名は紅紙か白紙に書く。名の二字を、小さな紙片に書いて、告知板の年月日の下に貼りつける。

このように経を読み御聖節の日になると、住持が法堂(はっとう)に上って聖寿の無窮を祝禱するのである。これが古来の方法である。今に至ってもまだ廃(すた)れていない例である。

また大衆(だいしゅ)(住持以外の寺院の僧)が自ら発心して経を読むことがある。寺院にはもともと衆僧(しゅそう)のための看経堂がある。その堂に行き経を読むのである。その方法は、清規(しんぎ)(禅林の規範を定めたもの)に定められた通りに行うのである。

高祖、薬山弘道大師が、弟子の高沙弥(こうしゃみ)にたずねられた。

「お前は、経を読むことによって得るところがあるか、それとも師について個人的な指導を、お願いして得るところがあるか」

高沙弥が答えた。

「私は、経を読むことから得ることもなく、師からの個人的な指導によっても、得るところはありません」

薬山が、言われた。

「お前はえらいものだ。しかし看経もせず師の教えも必要でない人が有るとするならば、何故にその人は得悟しないのか」

高沙弥がいった。

仏祖の屋裏に承当あり、不承当ありといへども、看経・請益は家常の調度なり。

正法眼蔵看経第三十

爾時仁治二年辛丑秋九月十五日、在₂雍州宇治郡興聖宝林寺₁示衆。

寛元三年乙巳七月八日、在₂越州吉田県大仏寺侍司₁書₂写之₁。　懐弉

「得悟の人が、無いとは言えません。そういう人は看経、あるいは師の教えを骨の髄から、自分のものとしていない」と。

仏祖の教えにはそれをそっくり自分のものにすることもあり、さらに放却することもあるとしても、骨髄に徹する大安心を得たことに囚われるのは、未だ悟りの徹底していない人である。また悟り終れば、看経も請益（しんえき）も、無用のものであると思うのは、これまた未参徹の人である。ただ大安心と自己が一如のとき、自己があえて安心を求めないのは仏祖のあり方である。

この故に、看経も請益も、ともに仏祖の日常生活に必要かくべからざる必需品である。

正法眼蔵第三十　看経

時に仁治二年辛丑（かのとうし）秋九月十五日、雍州（山城）宇治郡興聖宝林寺において衆に示す。

寛元三年乙巳（きのとみ）七月八日、越州吉田県大仏寺侍司に在りて之を書写す。

懐弉

正法眼蔵第三十一　諸悪莫作

古仏云ク、諸悪莫作（マクサ）、衆善奉行、自浄其意、是諸仏教。

これ七仏祖宗の通戒として、前仏より後仏に正伝す、後仏は前仏に相嗣せり。ただ七仏のみにあらず、是諸仏教なり。この道理を功夫参究すべし。いはゆる、七仏の法道、かならず七仏の法道のごとし。相伝相嗣、なほ箇裏の通消息なり。すでに是諸仏教なり、百千万仏の教行証なり。

釈迦牟尼仏がいわれた「諸々の悪をなしてはならない。もろもろの善を行うべきである。それには、自（おの）ずからのその心を清浄にする。これが諸仏の教えである」と（諸悪は道徳、宗教に悪と認める一切の悪の行いをいうのである）。

この四句の偈は、過去七仏の通戒偈である（釈迦牟尼仏と、その前の六仏の伝えた普遍的な根本の戒法の偈）。過去七仏が、前仏より後仏に正伝し、後仏は前仏より相承（そうじょう）された仏道の根本の教えである。この仏教の根本原理は、ただ七仏だけに正伝・相続されただけでなく、すべての仏教の根本精神というべきである。この道理を工夫して参究すべきである。いうなれば、七仏の仏道は、必ず七仏の仏道のそのままのもの、ということを達観しなくてはならない。

七仏の仏道とは、通戒偈の精神である。この精神は単に七仏の仏道正伝の相続において明らかに把握されたばかりでなく、今日なおその精神を真に正伝せねばならない。全ての諸仏の身心が仏道の不滅の活現成である。これが仏教であって、あらゆる諸仏の教えであり修証である。

いまいふところの諸悪者、善性・悪性・無記性のなかに悪性あり。その性これ無生なり。善性・無記性等もまた無生なり、無漏なり、実相なりといふとも、この三性の箇裏に、許多般の法あり。諸悪は、此界の悪と他界の悪と同不同あり、先時と後時と同不同あり、天上の悪と人間の悪と同不同なり。いはんや仏道と世間と、道悪・道善・道無記、はるかに殊異あり。善悪は時なり、時は善悪にあらず。善悪は法なり、法は善悪にあらず。法等・悪等なり、法等・善等なり。

しかあるに、阿耨多羅三藐三菩提を学するに、聞教し、修行し、証果するに、深なり、遠なり、妙なり。この無上菩提を或従知識してきき、或従経巻してきく。はじめは、諸悪莫作ときこ

いま通戒偈にいう諸悪とは、善性、悪性、無記性（善でも悪でもない中性）等の中の悪性である。この性も絶対的な無生のものであり、無性である。また善性、無記性も絶対的な無生のものである。この無生のもの絶対性のものを涅槃（真理）といい、如来の本体と名づける。この三性はあらゆるものごとの真実の姿であるが、この三性それ自体のなかに無限の現象があるのである。諸悪といっても、この人生の悪と人生のほかの悪とは、同じ場合と同じでない場合とあり、前の時には善であったものごとが後の時には善でなくなる場合もあり、また前の時と後の時の同不同があり、天上界の悪と人間界の悪にも同不同がある。まして仏道と俗世間道とは、仏道でいう悪と善と無記と、世間でいう悪、善、無記とは、はるかに異なっている。したがって、善悪は時によって異なるものである。しかし、時そのものは真理であるから善悪はない。また善悪は、ものごとそれぞれによって異なるが、ものごとそのものは真理であるから善悪はない。即ち「ものごと」が真理そのものであるから悪とか善とかいうものも本質的には存在しないのである。

しかしながら無上の悟りを学ぶには、教えを聞き、修行し、悟りを体験する、その仏道は深く遠く、実に不可思議である。この無上の悟りを実現するために師に随って修証し、あるいは経巻を読んで参学するのであるが、初発心のときには諸悪を作ることなかれと聞えるのである。諸悪を作ることなかれと聞

ゆるなり。諸悪莫作ときこえざるは、仏正法にあらず、魔説なるべし。

しるべし、諸悪莫作ときこゆる、これ仏正法なり。この諸悪つくることなかれといふ、凡夫のはじめて造作してかくのごとくあらしむるにあらず。菩提の説となれるを聞教するに、しかのごとくきこゆるなり。しかのごとくきこゆるは、無上菩提のことばにてある道著なり。すでに菩提語なり、ゆゑに語菩提なり。無上菩提の説著となりて聞著せらるるに転ぜられて、諸悪莫作とねがひ、諸悪莫作とおこなひもてゆく。諸悪すでにつくられずなりゆくところに、修行力たちまちに現成す。この現成は、尽地・尽界・尽時・尽法を量として現成するなり。その量は、莫作を量とせり。

正当恁麽時の正当恁麽人は、諸悪つくりぬべきところに住し往来し、諸悪つくりぬべき縁に対し、諸悪つくる友にまじはるににたりといへども、諸悪さらにつくられざるなり。莫作の力量

えないのは、正しい仏法ではない、魔説となるのである。

このことをよく知るべきである。諸悪は作ることなしと聞えるのが正しい仏法である。この諸悪を作ることなかれという言葉は、凡夫が「諸悪莫作」を道徳的に反省し工夫して、諸悪は作るまいと用心して、このようにいうのではない。悟境を聞く耳が出来てくると、このように聞えるのである。このように聞えるのは、諸悪莫作は直ちに無上菩提であるという体験であるからである。すでにこのときは、悟りそのものが諸悪莫作とひとつになっているから「諸悪莫作」の語は無上の悟りの語であり、同じ境地でもある。この語を如実に聞くときに、従来の迷妄の身心が転じ、諸悪莫作を願い、諸悪莫作が行じられて、諸悪が最早や作られなくなるところに、仏道修行の力が初めて現成するのである。

この修行力の現成は、いかなる処、いかなる時においても、あらゆるものごとを「莫作の行」によって現成するのである。その修行の現成の力量は「作ることなし」を力量としているといってよいのである。

このように諸悪不生のとき、このような諸悪の自性を知り、修証を完成した以上は、そのとき、その人は浄い身心となったのであるから、諸悪を作らねばならない世界に住んだり往来して、諸悪を作らねばならない諸々の縁に遭い、いろいろの環境に遭って諸悪を作る友人と交際しているように見えるけれど

見成するゆゑに、諸悪みづから諸悪と道著せず、諸悪にさだまれる調度なきなり。一拈一放の道理あり。正当恁麽時、すなはち悪の人をかさざる道理しられ、人の悪をやぶらざる道理あきらめらる。

みづからが心を挙して修行せしむ、身を挙して修行せしむるに、機先の八九成あり、脳後の莫作あり。なんぢが身心を拈来して修行し、たれの身心を拈来して修行するに、四大五蘊にて修行するちから、驀地に見成するに、四大五蘊の自己を染汙せず、今日の四大五蘊までも修行せられもてゆく。如今の修行なる四大五蘊のちから、上項の四大五蘊を修行ならしむるなり。山河大地・日月星辰にても修行せしむるに、山河大地・日月星辰かへりてわれらを修行せしむるなり。

一時の眼睛にあらず、諸時の活眼なり。眼睛の活眼にてある諸時なるがゆ

も、諸悪をさらに作らないのである。莫作の修行の力量が現成しているからである。諸悪はそれ自体に悪の認識があるのではない。元来、諸悪の本体があるわけでないから、諸悪をはかる定まった「ものさし」のないのは当然である。これが一拈一放の道理である。すなわち莫作の実践が悪の放却である。自己の全身心を挙げて修行に打ち込むとき、われわれの過去・現在・未来のいずれにも莫作の行いが完全に現成し、それが仏の境地であることを覚るのである。

自己の身心を挙げて修行し、他己の身心を挙げて修行するときには、われわれの肉体と精神とによって修行すれば、骨髄に徹した修行の力がとどまることなく現成する。そのときは、迷妄が自己を障害することなく、しかも、その煩悩までも修行させられるのである。ただいま、修行中の身心の諸々の要素である四大五蘊の力が、前の四大五蘊を修行せしめるのである。

このように行いが行いを生んでいくのが莫作の修行の実体である。この正しい修行のときには、いままでは外界だと見ていた山河大地、日月星辰までが、自己と同時に修行させられているどころか、山河大地、日月星辰により、われわれが修行させられているのである。すなわち山河大地の非情までがわれわれの修行力によって仏国土に転じて来るのである。

これは、われわれが莫作の身心を挙して修行しているこの一時の修行のことばかりではなく、過去、現在、未来、即ち世界の初めから無限の未来まで一貫

ゐに、諸仏諸祖をして修行せしむ、聞教せしむ、証果せしむ。諸仏諸祖かつて教行証を染汙せしむることなきがゆゑに、教行証いまだ諸仏諸祖を罣礙することなし。このゆゑに、仏祖をして修行せしむるに、過現当の機先機後に廻避する諸仏諸祖なし。衆生作仏作祖の時節、ひごろ所有の仏祖を罣礙せずといへども、作仏祖する道理を、十二時中の行住坐臥に、つらつら思量すべきなり。作仏祖するに衆生をやぶらず、うばはず、うしなふにあらず。しかあれども、脱落しきたれるなり。

善悪因果をして修行せしむ。いはゆる、因果を動ずるにあらず、造作するにあらず。因果、あるときはわれらをして修行せしむるなり。この因果の本来面目すでに分明なる、これ莫作なり、無生なり、無常なり、不昧なり、不落なり、脱落なるがゆゑに。かくのごとく参究するに、諸悪は一条にかつ

して生きた修行の「はたらき」である。「時」は、諸仏の眼睛の生きた「はたらき」であるからである。この故に、諸仏諸祖は修行せられるのである。教えを聞かせられるのである。証りを体験せられるのである。諸仏諸祖は、未だかつてこの教・行・証を冒瀆せられたことはないから、教行証が諸仏諸祖の働きを阻害するものはないのである。この故に、過去、現在、未来に亙って教行証を回避する諸仏諸祖は一人もないのである。

衆生の一人であるわれらが、諸悪莫作を行ずることにより、仏となり、祖師となる自覚を持ったときには、いままでは心中に考えていた仏祖方の本性は、いま自覚した自己の本性が祖師となることには何の障りもない。しかしながら衆生が仏祖となる道理を、平常のわれらの日常生活においてよくよく思量すべきである。衆生が仏祖となるのに、衆生の姿を破ったり失ったりすることはない。しかしながら、衆生の相を脱落したものである（故に仏祖となる）。

修行というものは善悪の因果の理を修行の上に現成せしめるのである。この因果とは、因と果がいわゆる時間的に作用する関係にあるものでもないから、因果を動かすことではなく、因果を働かせるのでもない。このように超然とした因果の有るときは、われらをして修行させるのである。この因果の本来の面目はすでに明らかである。即ち、因果はこれ「莫作」であり、無自性であり、無常であり、不昧（くらまさぬ）であり、真理の体、仏心そのものである。この

て莫作なりけると現成するなり。この現成に助発せられて、諸悪莫作なりと見得徹し、坐得断するなり。

正当恁麽のとき、初中後諸悪莫作にて現成するに、諸悪は因縁生にあらず、ただ莫作なるのみなり。諸悪は因縁滅にあらず、ただ莫作なるのみなり。諸悪もし等なれば、諸法も等なり。諸悪は因縁生としりて、この因縁のおのれと莫作なるをみざるは、あはれむべきともがらなり。仏種従縁起なれば、縁従仏種起なり。

諸悪なきにあらず、莫作なるのみなり。諸悪あるにあらず、莫作なるのみなり。諸悪は空にあらず、莫作なり。諸悪は色にあらず、莫作なり。諸悪は

ように参究するに、因果の本来の面目は「莫作」の修行により善因善果、悪因悪果の道理をも超越し解脱したとき、初めて現成するのである。

このように参究すると、諸悪はただ一筋に「作るなし」であったことが明らかになり、このことに助けられて諸悪は「作るなし」であると徹底的に参究し、一切の差別観を坐禅によって絶ち切ってしまって悟りを体験するのである。

このときには世界の初めから無限の未来に至るまで、及び初発心より修行、悟りまでの間、すべて「諸悪作るなし」と現成するのであるが、諸悪は因縁によって生ずるのでもなく、因縁によって滅するのでもなく、ただ「莫作なし」だけである。諸悪が真理であるなれば、あらゆる「ものごと」もまた真理である。即ち諸悪は諸法の一つの現われであり、それはともに仏道の現成である。それを諸悪の現成するのは、因縁によって生ずると思いこんで、その諸悪は諸悪ながらに自ら莫作であることを知らないのは、憐れむべき人々である。

「仏種は縁によって起る」また「縁は仏種に従って起る」。仏心の生ずるのは菩薩の六つの修行の完成の縁によって起る。その修行の完成という縁は、仏心が生ずるという因によって起る。即ち仏とその事実とは一つのものである。

このように、諸悪もないのではない。ただ「莫作」であるのみである。即ち諸悪と莫作とは一つのものである。したがって諸悪はあるのでもない。ただ莫作であるのみである。空でもない、色でもない、ただ莫作である。

莫作にあらず、莫作なるのみなり。たとへば、春松は無にあらず有にあらず、つくらざるなり。秋菊は有にあらず無にあらず、つくらざるなり。諸仏は有にあらず無にあらず、莫作なり。露柱燈籠・払子拄杖等、有にあらず無にあらず、莫作なり。自己は有にあらず無にあらず、莫作なり。

恁麼の参学は、見成せる公案なり、公案の見成なり。主より功夫し、賓より功夫す。すでに恁麼なるに、つくられざりけるをつくりけるとくやしむも、のがれず。さらにこれ莫作の功夫力なり。

しかあれば、莫作にあらばつくらましと趣向するは、あゆみをきたにして越にいたらんとまたんがごとし。諸悪莫作は、井の驢をみるのみにあらず、井の井をみるなり、驢の驢をみるなり。人の人をみるなり、山の山をみるなり。説箇の応底道理あるゆゑに、諸悪莫作なり。仏真法身、猶若虚空、応物現形、如水中月なり。応物の莫作な

諸悪は莫作でもない。作らないというだけである。たとえば春松は、無ではないが有でもなく、作られたものではない。秋菊は、有でもなく無でもなく、ただ作られたものでなく、「莫作」である。諸仏も、有でもなく無でもなく、「莫作」である。露柱、燈籠、払子、拄杖等はことごとく、有でもなく無でもなく、莫作である。自己も、有でもなく無でもなく、作られたものではない。

このような「莫作」の参学は、現わされた仏法にあり、真理の現成にある。この真理の参究は、主観的に客観的に工夫し参究すべきである。すでにこの莫作が体得せられたときは、諸悪とは、実は作ろうとしても作られないものであることを知らず、諸悪を作っていたと後悔するその後悔もまた莫作の工夫の力の現成であり、そのような後悔を経て莫作が体得されることを知るのである。

このようであるからといって、諸悪は本来「莫作」であるから、作ってもよいというような考えを起すなら、それこそ大いなる考え違いであり、ちょうど歩みを北にして南の越の国に至ることを期待するようなものである。

「諸悪莫作」は、仏の真法身（仏性・真理の体）と同じである。仏の真法身は虚空のようなものであり、定まった形はない。物に応じて形を現ずるが、その現じたものは、それが仏の真法身であって、そのほかにまた真法身はない。ちょうど水中の月のようなものである。即ち、仏の真法身というものがあっていろいろのものに形を変じて現成するのではない。そこで井戸をのぞいた驢馬

るゆゑに、現形の莫作あり。猶若虚空、左拍右拍なり。如水中月、被水月礙なり。これらの莫作、さらにうたがふべからざる現成なり。

衆善奉行。この衆善は、三性のなかの善性なり。善性のなかに衆善ありといへども、さきより現成して行人をまつ衆善いまだあらず。作善の正当恁麼時、きたらざる衆善なし。万善は無象なりといへども、作善のところに計会すること、磁鉄よりも速疾なり。そのちから、毘嵐風よりもつよきなり。大地山河・世界国土・業増上力、なほ善の

と、井戸に映った驢馬と二つの驢馬があるのではなく、井戸の底に映った驢馬が、のぞいている驢馬を見るようなものであり、井戸が井戸を見るようなものであり、驢馬が驢馬を見るようなものである。あらゆる「ものごと」は仏の真法身であり、「諸悪莫作」も仏の真法身にほかならない。それで「諸悪莫作」は人が人を見るのであり、山が山を見るのである。この物に応じて形を現わす道理が、「諸悪莫作」である。

仏の真法身はなお虚空の如く、物に応じて形を現ずる、水中の月のようなものが「諸悪莫作」である。応物の莫作であるから、現形の「莫作」である。なおそれは虚空のようであり、左を拍っても右を拍っても、当りもせず、外れもしない。水中の月のように、水が月を邪魔にしないのである。これらの「莫作」は、一点も疑うことのできない「莫作」の現成である。

「衆善奉行」。この善を奉行するという語の衆善は、善、悪、無記の三性中の善性で、善性中に諸々の善があるが、その衆善は初めからあって、奉行する人を待っているのかというと、そうではない。衆善というものは、仏の真法身と同じであって、そのようなものが実存しているのではなく、善を行うそのときに必ず衆善が来るのである。すべての善は形の無いものであるが、作善のところに姿を現わすことは、磁石に鉄が吸いつくよりも速やかであり、その力の強さは、山をも破壊する暴風よりも強力である。大地・山河・世界・国土・超

計会を罣礙することあたはざるなり。

しかあるに、世界によりて善を認ずることおなじからざる道理、おなじ認(にん)得(て)を善とせるがゆゑに、如三世諸仏説法之儀式おなじといふは、在世説法、ただ時なり。寿命身量またときに一任しきたれるがゆゑに、説無分別法なり。

しかあればすなはち、信行の機の善と、法行の機の善と、はるかにことなり、別法にあらざるがごとし。たとへば、声聞の持戒は菩薩の破戒なるがごとし。

衆善これ因縁生・因縁滅にあらず。衆善は諸法なりといふとも、諸法は衆善にあらず。因縁と生滅と衆善と、おなじく頭正(てうしん)あれば尾正(びしん)あり。衆善は奉行

絶対的な力をもってしても、なお善のところに集ってくることを妨げることはできないのである。

しかしながら人々の住む世界によって、善とすることが同じでないことが多い。それは認識することが善であるとしているからである。例えば三世の諸仏の説法の如きである。諸仏は、その時、その場所、また対手の能力に応じて、その説かれることが異なっている。それぞれに善とするところが異なっているからである。仏の在世のときの説法も、時に応じて相手の理解し易いように説かれて一定しないのと同じである。これが善の理解である。また如来の寿命も仏身も仏の力量も、ときどきの人の見方に一任して来たのであるから一定したものではない。これが仏の説法である。凡夫の知識では理解できぬ説法である。

このようであるから言葉だけを信じて修行する劣った機根のものの見る善と真理をとらえて修行する優秀な智能のものの善とは、はるかに異なっている。異なってはいるが、善それ自体に差別はない。例えば声聞乗の人々の持戒の善は、菩薩の人々の破戒であるのと同様で、その立場によって善とするところが全く異なって来るものである。

衆善は、因縁によって生じ、因縁によって滅するという公式的なものではない。衆善は「あらゆるものごとの現われ」ではあるが、あらゆるものごとの現われは衆善と決ったものではない。例えば木の葉は青い、しかし青いものが木

なりといへども、自にあらず、自にしられず。他にあらず、他にしられず。自他の知見は、知に自あり、他あり、見の自あり、他あるがゆゑに、各各の活眼睛、それ日にもあり、月にもあり。これ奉行なり。奉行の正当恁麼時に、現成の公案ありとも、公案の始成(しじょう)にあらず、公案の久住(くじゅう)にあらず。さらにこれを奉行といはんや。

作善の奉行なるといへども、測度(しきたく)すべきにはあらざるなり。いまの奉行、これ活眼睛なりといへども、測度にはあらず。法を測度せんために現成せる

の葉に限らないのと同じである。しかしながら因縁も、生滅も、衆善も、同じくそれぞれ始めも法であり終りも法である。即ち、生滅も、衆善も、因縁も、諸法を離れて別に存在するものではない。

衆善は奉行そのものである。しかしながら、自己が行じた、他己が行じたというように意識的に自他によって行じられるものではない。また自己が知って行ずるのでもなく、他己が知って行ずるのでもない。自他は、凡夫眼による知見によって存在するに過ぎないものである。即ち知の中に自あり他あり、見の中に自あり他があるに過ぎない。衆善は、このような自他の知見によって存在するものではない。ただ存在するものは、われわれの各々が凡夫の見(けん)を捨てて一切の時に開いた活きた眼、即ち仏知見だけである。これが奉行である。この奉行の正にその時に衆善が現成するのであるけれども、その善の現成は、その時に始めて成就したものではない。また世の初めから存在していたものでもない。ただ善が現成しただけであって、善という実体が存在しているのではない。したがってこれを未来の行とはいわない。即ち本来の善というものが存在していないからである。

われらは作善という行為を奉行(ぶぎょう)するのであるが、その行は本来の善を行ずるとか、いま初めて善のあることを知って行ずるとかを分別し、はからってはならないのである。いまの奉行は、仏道そのものの現成である。仏の活きた眼(まなこ)の

にあらず。活眼睛の測度は、余法の測度とおなじかるべからず。

衆善、有・無・色・空等にあらず、ただ奉行なるのみなり。いづれのところの現成、いづれの時の現成も、かならず奉行なり。この奉行に、かならず衆善の現成あり。奉行の現成、これ公案なりといふとも、生滅にあらず、因縁にあらず。

奉行の入・住・出等も又かくのごとし。衆善のなかの一善、すでに奉行するところに、尽法・全身・真実地等、ともに奉行せらるるなり。

この善の因果、おなじく奉行の現成公案なり。因はさき、果はのちなるにあらざれども、因円満し、果円満す。因等法等、果等法等なり。因にまたれて果感ずといへども、前後にあらず。

現成ではあるが、それはわれらの分別知で測るべきものではない。作善の奉行は、もろもろの現象を測るために現成したのではない。この活眼睛、即ち仏智見の測度分別は、もろもろの現象の測度分別とは同じであってはならない。

衆善という法は、有とか無とか、色とか空という対立的なものではなく、ただ衆善は奉行によって現われるのみである。だから一切の衆善は、いずれの処の現成も、いずれの時の現成も、必ず奉行によってのみ現成する。この奉行に必ず衆善の現成がある。あたかも現成と公案の関わりのごとく、奉行によって衆善の現成することは、実相の現成であるけれども、因縁により生滅するものではない。何となれば、それは奉行の力みずからであるからである。

そのために奉行の入であり、住であり、出であり、一切の道程（入、住、出等）は奉行みずからの道程で、別の入住出ではない。奉行の純粋な持続であるから、入住出等の「はたらき」もまた同様である。衆善のなかの一つの善であるからである。この一善が奉行せられるときは、あらゆるものごとも、世界の一切のものが共に奉行により現成せられるのである。

この奉行の因果は、衆善という果が奉行という因により現成したことであるが、しかし奉行は限られたものではない。何となれば奉行は真理として一切をあらしめる因であり、一切は奉行そのものであるからである。故に奉行は因であり果である。この善の因果のあり方が、奉行の真理の現成である。因は先、

前後等の道あるゆゑに。

自浄其意といふは、莫作の自なり、莫作の浄なり。自の其なり、自の意なり。莫作の其なり、莫作の意なり。奉行の意なり、奉行の浄なり、奉行の其なり、奉行の自なり。かるがゆゑに、是諸仏教といふなり。

いはゆる諸仏、あるいは自在天のごとし。自在天に同不同ありといへども、一切の自在天は諸仏にあらず。あるいは転輪王のごとくなり。しかあれども、一切の転輪聖王の諸仏なるにあらず。かくのごとくの道理、功夫参学すべし。諸仏はいかなるべしとも学せず、いたづらに苦辛するに相似せりといへども、さらに受苦の衆生にして、行仏道にあらざるなり。莫作および奉行は、驢事未去、馬事到来なり。

果は後にということではないが、因は因で小ではなく、果は果で大ではない。因と因の法も、果と果の法も、等しく平等である。因を因として果が成ずるといっても、それは前後ではない。前後が等しいという道理があるからである。

「自浄其意」という語は、自ら浄くするのではなく、言い換えると「莫作の自ずから浄其意なり」である。莫作により浄いのである。其の意の「其の」は自ずからの「其の」であり、同時に自らの意である。即ちこれも莫作の意であり、奉行の意であり、奉行の「其の」であり、奉行の自である。即ち自浄其意は、それぞれ莫作そのものである。莫作も奉行も純粋の仏性の現成・仏行である。この道理の故に莫作も奉行も諸仏の教えであるというのである。

諸悪莫作、衆善奉行と仏教とは、いわゆる諸仏と自在天とに譬えることができる。自在天は諸仏と同じであるところもあるが、同じでないところもある。しかといって、自在天は諸仏ではない。または転輪聖王のようなものである。しかしながら転輪聖王は諸仏ではない。このような道理を修行し、参学すべきである。一般の人々は、諸仏はどのようなものであるかとも学ばないで、苦辛して徒らに仏の真の姿を尋ね回っている。それは苦辛の参学に似てはいるが、単にそれは受苦の衆生というものであって仏道を修行する者ではないのである。

諸悪莫作と衆善奉行とは同じことを語を変えて表現したに過ぎない。即ち諸悪莫作とは衆善奉行であり、衆善奉行とは諸悪莫作である。

唐の白居易は、仏光如満禅師の俗弟子なり。江西大寂禅師の孫子なり。杭州の刺史にてありしとき、鳥窠の道林禅師に参じき。ちなみに居易とふ、「如何是仏法大意。」道林いはく、「諸悪莫作、衆善奉行。」居易いはく、「もし恁麼にてあらんは、三歳の孩児も道得ならん。」道林いはく、「三歳孩児縦道得、八十老翁行不得なり。」恁麼いふに、居易すなはち拝謝してさる。

まことに居易は、白将軍がのちなりといへども、奇代の詩仙なり。人つたふらくは、二十四生の文学なり。あるいは文殊の号あり、あるいは弥勒の号あり。風情のきこえざるなし、筆海の朝せざるなかるべし。しかあれども、仏道には初心なり、晩進なり。いはんやこの諸悪莫作、衆善奉行は、その宗旨、ゆめにもいまだみざるがごとし。

居易おもはくは、道林ひとへに有心の趣向を認じて、諸悪をつくることなかれ、衆善奉行すべしといふならんと

唐の白楽天は、仏光如満禅師の俗弟子である。江西大寂禅師の流れを汲むものである。杭州の長官であったときに、鳥窠の道林禅師に参学した。

あるとき、楽天が「如何なるか、これ仏法の極意」と問うた。

道林禅師が言われた「諸悪莫作、衆善奉行」と。

楽天いわく「もし仏法の極意が、このようなものであるならば三歳の子供でも知っているであろう」と。

そこで道林禅師が言われた「三歳の子供でも、あるいは知っているかも知れないが、八十になる老翁でも行うことは出来ないぞ」と。

この言葉を聞いて、楽天は拝謝して去った。

まことに白楽天（詩人の白居易のこと）は、秦の時代の有名な白起将軍の後裔であるが、世にすぐれた詩人である。

人の伝えるところによれば、唐代文学者の二十四人の中にはいる人である。あるいは文殊菩薩の生れ変りとも、あるいは弥勒菩薩の生れ変りとも言われるほどであり、その風貌人格は有名であり、文筆の世界の王者であった。しかしながら、仏道には初心者であり、晩進者であったから、この諸悪莫作・衆善奉行の根本義は、夢にも見たことがないのであろう。

楽天の見解では、道林禅師が凡夫の考え方を認めて、「諸悪は作ってはならない、衆善は奉行せよ」というのであろうと思量して、仏道に千古万古の鉄則

おもひて、仏道に千古万古の諸悪莫作、衆善奉行の亙古亙今なる道理、しらずきかずして、仏法のところをふまず、仏法のちからなきがゆゑにしかのごとくいふなり。たとひ造作の諸悪をいましめ、たとひ造作の衆善をすすむとも、現成の莫作なるべし。

おほよそ仏法は、知識のほとりにしてはじめてきくと、究竟の果上もひとしきなり。これを頭正尾正といふ。妙因妙果といひ、仏因仏果といふ。仏道の因果は異熟・等流等の論にあらざれば、仏因にあらずば、仏果を感得すべからず。道林この道理を道取するゆゑに、仏法あるなり。

諸悪たとひいくかさなりの尽界に弥綸し、いくかさなりの尽法を呑却せりとも、これ莫作の解脱なり。衆善すでに初中後善にてあれば、奉行の性相体力等を如是せるなり。居易かつてこの蹤跡をふまざるによりて、三歳の孩児

である諸悪莫作、及び古に亙り今に亙る衆善奉行の道理を知りもせず、聞きもせず、仏法の体得もなく、したがって仏法修得の力量がないから、このように言うのである。たとえ意識的に造作工夫して諸悪を莫作と戒しめ、たとえ造作工夫して衆善をすすめたとしても、莫作と奉行とともに仏行の現成以外の何ものでもない。

すべて仏法の修行には、初めて発心して、善知識の側で聞く仏法も、修行を経て到達した究竟の仏果において把握した仏法も、全く同じものである。これを始め正しければ終りもまた正しいといい、妙因妙果といい、仏因仏果というのである。仏道の因果は、諸悪莫作が因となって、衆善奉行という結果が生ずるものであって、異熟果（原因に異なった果）とか、等流果（原因と等しい果）などの因果論は真実の仏法ではない。即ち、仏因によって仏果を感得するものであり道徳的な因果論ではない。道林禅師はこの道理を体得しているがゆえに、諸悪莫作、衆善奉行といい、道林の仏法が存在するのである。

諸悪の重なりの雲が全宇宙に広がり、覆い尽くしていようとも、諸悪は莫作であり、しかもその莫作の脱落している境地である。それが仏智によって見た諸悪の姿である。

衆善はすでに初発心も修行も菩提もすべて善であるから、奉行の性・体・相・力等の本来的なものごとと、その「はたらき」と一つのものである。

も道得ならんとはいふなり。道得をまさしく道得するちからなくて、かくのごとくいふなり。

あはれむべし居易、なんぢ道甚麼（だうしも）なるぞ。仏風いまだきかざるがゆゑに、三歳の孩児をしれりやいなや、孩児の才生せる道理をしれりやいなや。もし三歳の孩児をしらんものは、三世諸仏をもしるべし。いまだ三世諸仏をしらざらんもの、いかでか三歳の孩児をしらん。対面せるはしれりとおもふことなかれ、対面せざればしらざるとおもふことなかれ。一塵をしるものは尽界をしり、一法を通ずるものは万法を通ず。万法に通ぜざるもの、一法に通ぜず。通を学せるもの通徹のとき、万法をもみる、一法をもみるがゆゑに、一塵を学するもの、のがれず尽界を学するなり。

三歳の孩児は仏法をいふべからずと

白楽天は、このような体験がないために、三つの子供も知っているであろうと言ったのである。三歳の子供の体験を、真理の体験と受け取る力量がないから、このように言うのである。

白楽天は、貴公は何を言おうとせられているのであるのか。仏法のあり方を未だ十分に解っていないから、このような言葉を吐くのである。三歳の子供が実は、仏の出現であることを知っているのであるのか、どうか。三歳の子供の初めて仏として現われ、莫作として現われ、奉行として現われた道理を知っているのか、どうか。もし三歳の子供を本当に知るならば、その人は、三世の諸仏をも知る人である。未だ三世の諸仏を知らない者が、どうして三歳の子供のことを知り得ようか。したがって対面したからといって知っていると思ってはならない。また対面しないからといって知らないと思ってもいけない。あらゆるものごとは三世の諸仏の現成でないものはないからである。

一塵を知り究めるものは尽界を知り究めたものであり、一法に通達するものは万法に通達するものである。したがって万法に通達しないものは、一法に通達しないものである。この道理に通ずることを学するものは、この現成の万法を、仏の現成と見取するものである。一法の現成もまた仏の現成と見取するから、一塵の極小を学するものは、必ず尽界の極大を学するものである。

三歳の子供は、仏法を知らないと思い、三歳の子供の言うことは、容易（たやす）く行

おもひ、三歳の孩児のいはんことは容易ならんとおもふは至愚なり。そのゆゑは、生をあきらめ死をあきらむるは、仏家一大事の因縁なり。

古徳いはく、なんぢがはじめて生下(しやうげ)せりしとき、すなはち獅子吼の分あり。獅子吼の分とは、如来転法輪の功徳なり、転法輪なり。

又古徳いはく、生死去来、真実人体なり。

しかあれば、真実体をあきらめ、獅子吼の功徳あらん、まことに一大事なるべし、たやすかるべからず。かるがゆゑに、三歳孩児の因縁行履(いんねんあんり)あきらめんとするに、さらに大因縁なり。それ三世の諸仏の行履因縁と、同不同あるがゆゑに。

居易おろかにして、三歳の孩児の道得をかつてきかざれば、あるらんとだにも疑著せずして、恁麽道取するなり。道林の道声(だうしやう)の雷よりも顕赫なるをきかず。道不得をいはんとしては、三歳孩児還道得(げんだうて)といふ。これ孩児の獅子

うことができるだろうと考えるのは愚の至りである。その理由は、生を明らめ死を明らめることは、仏家の一大事の因縁であるからである。

古徳いわく「汝が初めてこの世に生れて来たとき、即ち呱々(こ)の声の獅子吼がある。獅子吼の声とは、如来の転法輪のはたらきであり、説法の功徳である」と。

また古仏圜悟克勤(こくごん)が「生死の波に流されて流転する迷える人々は、本来は仏の真実人体(にんたい)である」といわれている。

この真実人体を明らめ、諸仏の説法の功徳のあることを知るのは、まことに仏道の修行者の一大事である。容易(たやす)いことである道理ではない。だから、三歳の子供の初めて生れた因縁や全ての行いを明らめることは、さらに一大事のことである。それこそ三世諸仏の行う、因縁と三歳児の行う因縁と同不同（全二）があるからである。

白楽天は、仏法をよく知らないために、三歳の子供の呱々の声という真理の言葉を聞く耳を持たなかったのである。この故にそのような仏語があるかも知れないとさえも疑わずに、このように言ったのである。道林禅師の言っている声が雷声よりもはげしく高らかに鳴り響いているのも聞いていない。三歳の子供も言い尽していることを言おうとして、三歳の子供もまた言い得ると言った

吼をもきかず、禅師の転法輪をも蹉過（しやくわ）するなり。

禅師あはれみをやむるにあたはず、かさねていふしなり、三歳の孩児はたとひ道得なりとも、八十老翁は行不得ならんと。

いふこころは、三歳の孩児に道得のことばあり、これをよくよく参究すべし。八十の老翁に行不得の道あり、よくよく功夫すべし。孩児の道得はなんぢに一任す、しかあれども孩児に一任せず、老翁の行不得はなんぢに一任す、しかあれども老翁に一任せずといひしなり。

仏法はかくのごとく辦取し、説取し、宗取するを道理とせり。

正法眼蔵諸悪莫作第三十一

爾時延応庚子月夕、在二雍州宇治県観音導利興聖宝林寺一示衆。

寛元元年癸卯三月下旬七日、於二侍司寮一書二写之一。　懐弉

のではあるが、これは子供の大説法の声音を聞かず、禅師の説法をも聞きのがしたのである。

禅師は、それを憐れにたえかねて重ねて言われたのである。

「三歳の童子は、たとえ言うことは言い得るが、八十の老翁も、行うことをなし得ないであろう」と。

この真理は、三歳の童子に言葉のあることをとくと参究すべきである。八十の老翁に行じ尽しいる道がある。このことを深く究明することだ。童子の言うことの是非はお前に一任する。しかし、この童子は仏法中の童子である。凡眼のお前に一任しない。また老翁の行じ得ないという意味もお前に一任するが、老翁も仏道を行じぬいている人、即ち行と人と一如の人のことだから一任しないと言われたのである。

仏法はこのように、修行し、仏の言説を身心をもって聞きとり、仏教の根本義を体験するを以て道理とする。

正法眼蔵第三十一　諸悪莫作

時に延応庚子（かのえね）の年八月十五日夜、雍州宇治県観音導利興聖宝林寺に在りて衆に示す。

寛元元年癸卯（みずのとう）三月二十七日、侍司寮にて之を書写する。　懐弉

正法眼蔵第三十二　伝衣

仏仏正伝の衣法(えほふ)、まさに震旦に正伝することは、少林の高祖のみなり。高祖はすなはち、釈迦牟尼仏より第二十八代の祖師なり。西天二十八代、嫡嫡あひつたはれ、震旦に六代、まのあたり正伝す。西天東地都盧(とろ)三十三代なり。

第三十三代の祖、大鑑禅師、この衣法を黄梅の夜半に正伝し、生前(しやうぜん)護持しきたる。いまなほ曹谿宝林寺に安置せり。諸代の帝王、あひつぎて内裏に請入して供養す。神物(じんもつ)護持(ごぢ)せるものなり。

唐朝の中宗・粛宗・代宗、しきりに帰内供養しき。請するにもおくるにも、勅使をつかはし、詔(せう)をたまふ。すなはちこれ、おもくする儀なり。

仏から仏に正伝相続された仏法の証拠として、袈裟を伝授する法儀を中国に正しく伝えたのは、インドから中国に来て、嵩山(すうざん)の少林寺に住した高祖菩提達磨大師である。

高祖は釈迦牟尼仏より第二十八代の祖師である。インドで二十八代の間、祖師から祖師に直々正伝して、さらに中国に六代伝えられた。インド、中国を通じて三十三代の仏祖大鑑慧能禅師は、この袈裟の法儀を黄梅山(おうばいさん)の五祖弘忍(こうにん)禅師から秘かに正伝せられた。この袈裟は現在なお慧能禅師の住しておられた曹溪山の宝林寺に安置されている。

それ以来の諸代の帝王は相継いで、宮廷に袈裟を迎え、袈裟供養の法会を行い、袈裟を神聖なものとして守り伝えて来たのである。

唐朝の中宗、粛宗、代宗のような皇帝は、盛大な宮廷供養会をおこなって、お袈裟を宝林寺からお迎えするのに特に勅使を任命して、勅語を賜ったのである。それほど重大な儀礼によって行われたのである。

代宗皇帝、あるとき仏衣を曹谿山におくる詔にいはく、今遣鎮国大将軍劉崇景、頂戴而送。朕為之国宝。卿可於本寺安置、令僧衆親承宗旨者、厳加守護、勿令遺墜。

しかあればすなはち、数代の帝者、ともにくにの重宝とせり。まことに無量恒河沙の三千大千世界を統領せんよりも、この仏衣くにゝたもてるは、ことにすぐれたる大宝なり。卞璧に準ずべからざるものなり。たとひ伝国璽となるとも、いかでか伝仏の奇宝とならん。

大唐よりこのかた瞻礼せる緇白、かならず信法の大機なり。宿善のたすくるにあらずよりは、いかでかこの身をもちて、まのあたり仏仏正伝の仏衣を瞻礼することあらん。信受する皮肉骨髄はよろこぶべし。信受することあたはざらんは、みづからなりといふとも、うらむべし、仏種子にあらざることを。

代宗皇帝はあるとき、この袈裟を宮廷供養の後、曹溪山宝林寺にお送りするときの勅語の文に「今、鎮国将軍劉崇景を遣し、仏袈裟を礼を尽くしお送りする。私はこれを国宝とする。将軍はこのお袈裟を寺に安置し奉り、寺の僧侶中、仏袈裟の奉安係をして特に丁寧親切に守護を加えさせ、敢えて毀損しないよう厳に保管することを命ずる」と。

このように数代の皇帝もまた同じく重大な宝とせられた。誠に全世界を統治することよりも、この仏袈裟を護持することのできることの方がすぐれた偉大な重大事である。卞和の璧の如き宝玉でもこの宝とは比較にはならない。またたとえ国を護る皇帝の御璽（国印）と比しても、より以上のすぐれた仏々正伝の貴い宝であって、この袈裟と比較することはできぬ。

唐代以来、仏袈裟を礼拝して来た僧俗の者たちは何れも卓越した篤い信仰の持主ばかりであった。この人々は必ず以前からの善業の助けがなければ、どうして、この身をもって目前に仏々正伝の仏袈裟を拝受して礼拝するようなことがあろうか。この尊い仏袈裟を礼拝することは仏心そのものを授かるのであるから、大いに歓喜礼拝すべきである。もしも信受し得ないならば、そのこと自体が前の自己の悪業のための自業自得であって、仏となる種子を信受し得ないことを恨むべきである。

俗なほいはく、その人の行李をみるは、すなはちその人をみるなり。いま仏衣を瞻礼せんは、すなはち仏をみたてまつるなり。百千万の塔を起立して、この仏衣に供養すべし。天上海中にも、こころあらんはおもくすべし。人間にも、転輪聖王等のまことをしり、すぐれたるをしらんは、おもくすべきなり。

あはれむべし、よよに国主となれるやから、わがくにに重宝のあるをしらざること。ままに道士の教にまどはされて、仏法を廃せるおほし。その時、袈裟をかけず、円頂に葉巾をいただく。講ずるところは、延寿長年の方なり。唐朝にもあり、宋朝にもあり。これらのたぐひは国主なりといへども、国民よりもいやしかるべきなり。

しづかに観察しつべし、わがくにに仏衣とどまりて現在せり。衣仏国土なるべきかとも思惟すべきなり。舎利等よりもすぐれたるべし。舎利は輪王にもあり、獅子にもあり、人にもあり、乃至辟支仏等にもあり。しかあれど

世間の人々さえ言っている。「人の行いの跡を見るのは現在その人を見ることと同じである」と。いま仏袈裟を仰ぎ見て礼拝するのは、仏を見奉ることである。この故に百千万の塔を建て、仏袈裟を供養すべきである。天上界の人々も海中の人々も、志ある人は尊重するであろう。人間も、転輪聖王等のこの仏袈裟の真実の尊さを知り、最も勝れた宝であることを知っているものは、尊重すべきである。

憐れむべき者は、世々代々の国王である。自分の国に仏法なる重宝のあるのを知らないで、道士の教えにまどわされて、仏法を廃した国王が多かった。したがって仏法は廃頽し、僧は仏袈裟を掛けずに円頭に道士の用いる薄絹の帽子を頂き、講説といえば、長寿と現世利益を主としたものである。

このような仏法の風潮が唐にも宋にも現われた。国王は一国の主であるが、このように廃仏毀釈をして仏法を堕落させたことは、国民よりも劣り卑しむべきである。

このことを心静かに観察しなさい。

仏袈裟は我が国に現存している。我が国は御袈裟の国である。この事実に照して一段と考えなくてはならないことは、御袈裟は舎利（仏の遺骨）等よりもすぐれていることである。なぜなら、遺骨は国王にも、獅子や人々や縁覚などにもあるが、仏袈裟はない。ただ諸仏のみに仏袈裟があるのである。

も、輪王には袈裟なし、師子に袈裟なし、人に袈裟なし。ひとり諸仏のみに袈裟あり、ふかく信受すべし。

いまの愚人、おほく舎利はおもくすといへども、袈裟をしらず。護持すべきとしれるもまれなり。これすなはち、先来より袈裟のおもき、これをきけるものまれなり、仏法正伝いまだきかざるゆゑにしかあるなり。

つらつら釈尊在世をおもひやれば、わづかに二千余年なり。国宝神器のいまにつたはれるも、これよりもすぎてふるくなれるもおほし。この仏法・仏衣は、ちかくあらたなり。若田若里に展転せんこと、たとひ五十転転なれりとも、その益これ妙なるべし。かれなほ功徳あらたなり、この仏衣かれとおなじかるべからず。かれは正嫡より正伝せず、これは正嫡より正伝せり。

しるべし、四句偈をきくに得道す、一句子をきくに得道す。四句偈および

このことを深く信受すべきである。

今時の愚人は、仏舎利は大抵尊重するが、仏袈裟の尊重すべきを知らない。深く信じて護持すべき尊いものと知っているものは、ほとんどいない。それは、前から仏袈裟の尊いことを聞き知っている者が少ないからである。ましてやこの仏袈裟が仏法正伝の証拠などとは、一度も見聞したことがないからである。

よくよく釈尊の在世のときを回顧すると、僅か二千余年しか経っていない。中国の宝として伝える璽や、日本に伝わる三種の神器は今に伝わっているが、この時代よりも古いものも相当にある。この仏法、即ち仏袈裟はもっと近く新しい時代のものである。仏教の伝道の功徳は法華経に「あるいは田、あるいは里に拡がる」即ち一人から五十人に広がるというが、その実その功徳は無限である。そのように仏袈裟の功徳も無限である。国宝及び神器でさえなお功徳がある。ましてや仏袈裟の功徳は、これら国宝・神器とは同じではない。かの国宝・神器は正しい後継者より正伝せられたものではない。しかるにこの仏袈裟は正しい後継者より正しい後継者に正伝せられたものである。このことを正しく知るべきである。

知るがよい。四句の偈（諸行無常・是生滅法・生滅々已・寂滅為楽）を聞いて仏道を体験し、あるいは経文の一句を聞いて仏道を体験した人もある。四句の偈

一句子、なにとしてか恁麽の霊験ある。いはゆる、仏法なるによりてなり。いま一頂衣・九品衣、まさしく仏法より正伝せり。四句偈よりも劣なるべからず、一句法よりも験なかるべからず。

このゆゑに、二千余年よりこのかた、信行・法行の諸機、ともに随仏学者みな袈裟を護持して身心とせるものなり。諸仏の正法にくらきたぐひは、袈裟を崇重せざるなり。いま釈提桓因および阿那跋達多龍王等、ともに在家の天主なりといへども、龍王なりといへども、袈裟を護持せり。

しかるに、剃頭のたぐひ、仏子と称するともがら、袈裟におきては、受持すべきものとしらず。いはんや体・色・量をしらんや、いはんや著用の法をしらんや。いはんやその威儀、ゆめにもいまだみざるところなり。

袈裟をば、ふるくよりいはく、除熱悩服となづく、解脱服となづく。おほよそ功徳はかるべからざるなり。龍鱗

や一句の言葉に、どうしてこのような霊験があるのであろうか。この一句は仏の教えといわれるものだからである。

いまこの一頂衣（一着の袈裟）と三品九種類の衣（大衣）は、まさしく仏法の正伝である。四句の偈よりも劣ることは決してなく、一句の経文の霊験よりもなお勝れた霊験がないはずがない。

このゆえ二千余年以来、利根とか鈍根に拘わらず仏道の参学修行をする人々は勿論、みな袈裟を護持して仏の身心として信受し、礼拝して来たのである。

諸仏の道に暗い者たちは、袈裟を崇め敬重することをしない。俗家の天主である帝釈天王及び阿耨達池の主の龍王などでさえ、袈裟を護持して常に身に着けていた。

それにも拘わらず頭を剃って出家した者、仏の子孫と名乗る僧たちのなかには、袈裟が常に奉持すべきものと知らぬ者がある。ましてこの者たちは、袈裟の形・色・材料、大きさなどについて知らないし、掛け方、作り方など知っていない。またその袈裟の無辺なる働きなど全く夢にも見たことはなかろう。

仏袈裟のことを古来から除熱悩服といい、いちめい解脱服とも名づけられている。この袈裟の功徳は、測り知ることのできぬ広さ、深さのものとされ、龍鱗の三熱（龍の鱗の三つの猛烈な熱の苦しみ）も袈裟の功徳によって解脱する。

の三熱、よく袈裟の功徳より解脱するなり。諸仏成道のとき、かならず此衣をもちゐるなり。まことに、辺地にうまれ、末法にあふといへども、相伝あると相伝なきと、たくらぶることあらば、相伝の正嫡なるを信受護持すべし。

いづれの家門にか、わが正伝のごとく、まさしく釈尊の衣法ともに正伝せる。ひとり仏道のみにあり。この衣法にあはんとき、たれか恭敬供養をゆるくせん。たとひ一日に無量恆河沙の身命をすてて供養すべし、生生世世値遇頂戴をも発願すべし。われら仏生国をへだつること十万余里の山海のほかにうまれて、辺邦の愚蒙なりといへども、此正法をきき、この袈裟を一日一夜なりといへども受持し、一句一偈なりといへども参究する、これただ一仏二仏を供養せる福徳のみにはあるべからず、無量百千億のほとけを供養奉覲せる福徳なるべし。たとひ自己なりといへども、たふとぶべし、愛すべし、おもくすべし。

諸仏が仏道を成就せられるときは必ず袈裟を掛けるのである。

私らは辺鄙な孤島に生れ、しかも末法の世に生れた愚か者ではあるが、今日の仏法が正伝のものか否かを比べる場合は、その相伝が正嫡か否かを確かめ信じたうえで袈裟を拝受し護持すべきである。

何れの宗門において、わが仏道のような釈尊の袈裟と共に正伝相続してきた宗門があろうか、ただ仏道のみ、達磨の家門のみにあるのである。私らは現前に釈尊の袈裟を見聞するときに、恭敬し供養を怠る者はないであろう。たとえ尊い一日に遭うために永遠の生命にかえても袈裟に供養すべきである。私たちは永遠にこの好期に恵まれることを念じ願うべきである。

私たちは、釈尊の生国を隔てて遠くの辺鄙な土地に生れた愚かな者ではあるが、この正法を聞いて、この袈裟を一日一夜でも受持して、仏道の一句一偈でも学ぶことができるとしたら、そのことは単に一仏や二仏に供養した福徳よりも、さらに多くの仏を供養し奉ったほどの福徳に遭い奉るのである。

たとえこのことが自分の善き行いの報いとしても、貴び、愛護し、尊重すべきである。

祖師伝法の大恩、ねんごろに報謝すべし。畜類（ちくるゐ）なほ恩を報ず、人類（にんるゐ）いかでか恩をしらざらん。もし恩をしらずば、畜類よりも劣なるべし、畜類よりも愚なるべし。

この仏衣の功徳、その伝仏正法の祖師にあらざる余人は、ゆめにもいまだしらざるなり。いはんや体・色・量をあきらむるにおよばんや。諸仏のあとをしたふべくは、まさにこれをしたふべし。たとひ百千万代ののちも、この正伝を正伝せん、まさに仏法なるべし。証験これあらたなり。

俗なほいはく、先王の服にあらざれば服せず、先王の法にあらざればおこなはず。仏道もまたしかあるなり、先仏の法服にあらざればもちゐるべからず。もし先仏の法服にあらざらんほかは、なにを服してか仏道を修行せん、諸仏に奉観せん。これを服せざらんは、仏会にいりがたかるべし。

後漢の孝明皇帝永平年中よりこのかた、西天より東地に来到する僧侶、くび

祖師伝法の大恩は、真心こめて報謝すべきである。畜類ですら恩に報いることがあるのに、人間としてどうして恩を知らないものがあろうか。若（も）し恩を知らない者があるなら、畜類よりも劣り、畜類よりも愚かである。

この袈裟の功徳のことは、仏祖から仏祖に直々（じきじき）に正法を正伝する以外の人は夢にも知らないことであろう。まして、この仏衣の形・色・材料などのことは何一つ知るはずはない。諸仏の行跡を偲（しの）び慕うなら、心から袈裟を慕うべきである。たとえ百千万代の後々までも、この袈裟を正伝することが仏法である。袈裟の功徳力の偉大なことは無限である。

在家の人さえ言っている。

「先王の法服でなければ身に着けない。先王の徳行でなければ行わず」と。仏道もまた同じである。先仏の法服（袈裟）でなければ身につけてはならない。もしも先仏の法服でない他のものを身に着けるとすれば、何を身に着けて仏道の修行をするのであろうか。諸仏におつかえするものに、これを身に着けないでは、仏の道場にはいることができない。

後漢の孝明帝の永平年間以来、インドから中国へ来る僧は多く、中国からインドに行く僧侶は少しはあったと聞いているが、誰れに逢って、仏法の正伝を

すをつぎてたえず。震旦より印度におもむく僧侶、ままにきこゆれども、たれ人にあひて仏法を面授せりけるといはず。ただいたづらに論師および三蔵の学者に習学せる名相のみなり、仏法の正嫡をきかず。このゆゑに、仏衣正伝すべきといひつたへるにもおよばず、仏衣正伝せりける人にあひあふといはず、伝衣の人を見聞すとかたらず。はかりしれぬ、仏家の閫奥にいらざりけるといふことを。これらのたぐひは、ひとえに衣服とのみ認じて、仏法の尊重なりとしらず。まことにあはれむべし。

仏法蔵相伝の正嫡に、仏衣も相伝相承するなり。法蔵正伝の祖師は、仏衣を見聞せざるなきむねは、人中天上あまねくしれるところなり。しかあればすなはち、仏袈裟の体・色・量を正伝しきたり、正見聞しきたり、仏袈裟の大功徳を正伝し、仏袈裟の身心骨髄を正伝せること、ただまさに正伝の家業のみにあり。もろもろの阿笈摩教の家風には、しらざるところなり。おのお

したかは知られていない。ただ心なく、仏教の論書や蔵経の学者に仏教の知識を学修したのみで、真の仏道の正伝者のあることを聴いたことはない。

こういう有様なので袈裟の正伝すべきことの言い伝えもなく、袈裟の正伝授受の人に会うことも、見聞したことも、そのことを他から聞いたこともない。これらの事実から考えられることは、彼らははるばる遠路のインドに留学しながら仏教の真相を捉えないで、現地の僧の袈裟は単なる服装と見て、仏法の最尊のものと知らなかったのである。誠にあわれな留学生たちである。

袈裟は仏教の相伝の正しい後継者に、仏道と共に相伝し、相承するものである。仏法正伝の祖師方で袈裟を見聞しない方は一人もいない事実は、天下衆知のことである。

このような事実であるから、仏袈裟の型体・色地・材料を正伝し、これらについての知識を正伝し、また仏袈裟の大功徳を正伝し、仏袈裟は仏道の真髄であることを正伝して来たのは、ただ仏道正伝の家門にあるのみであって、一切の小乗仏教の徒は知っていないのである。袈裟の法を無視して自分で立案した勝手な袈裟は正伝の袈裟ではない。

の今案に自立せるは、正伝にあらず、正嫡にあらず。

わが大師釈迦牟尼如来、正法眼蔵無上菩提を摩訶迦葉に附授するに、仏衣ともに伝附せりしより、嫡嫡相承して、曹谿山大鑑禅師にいたるに、三十三代なり。その体・色・量を親見親伝せること、家門ひさしくつたはれて、受持いまにあらたなり。すなはち五宗の高祖、おのおの受持せる、それ正伝なり。あるいは五十余代、あるいは四十余代、おのおの師資みだることなく、先仏の法によりて搭し、先仏の法によりて製することも、唯仏与仏の相伝し証契して、代代をふるにおなじくあらたなり。

嫡嫡正伝する仏訓にいはくは、

九条衣　三長一短
九条衣　四長一短
十一条衣　三長一短　或四長一短
十三条衣　三長一短　或四長一短
十五条衣　四長一短
十七条衣　四長一短
十九条衣　四長一短

われらの大師、釈迦牟尼如来が、仏道を摩訶迦葉に授けられたときに仏袈裟とともに伝授されたあと、後継者から後継者に相伝して、曹渓山大鑑禅師に至って三十三代であった。

この仏袈裟の型体・色地・材料を目のあたり親しく拝し、相伝えることが久しく行われて、その受持相続は今もなお変わることがない。

即ち、臨済、曹洞、雲門、法眼、潙仰の五宗の高祖方は各々正伝受持せられて、あるいは五十余代、あるいは四十余代と、師から弟子に乱れることなく、先仏の法によって袈裟を掛け、これを製作することも、仏祖が仏祖に仏道の相続とともに承伝して、歴代にわたって変わることはないのである。

その袈裟の規範は左の通りである。

九条衣　三長一短（一条〈長＝三枚、短＝一枚〉の布を縦に縫い合わす）
九条衣　四長一短
十一条衣　三長一短　あるいは四長一短
十三条衣　三長一短　あるいは四長一短
十五条衣　四長一短
十七条衣　四長一短
十九条衣　四長一短

二十一条衣　四長一短
二十三条衣　四長一短
二十五条衣　四長一短
二百五十条衣　四長一短
八万四千条衣　八長一短

いま略して挙するなり、このほか諸般の袈裟あるなり。ともにこれ僧伽梨衣なるべし。あるいは在家にしても受持し、あるいは出家にしても受持す。受持するといふは、著用するなり、いたづらにたたみもたらんずるにあらざるなり。たとひかみひげをそれども、袈裟を受持せず、袈裟をにくみいとひ、袈裟をおそるるは天魔外道なり。

百丈大智禅師いはく、宿殖の善種なきものは、袈裟をいむなり、袈裟をいとふなり、正法をおそれいとふなり。

仏言、若有衆生、入我法中、或犯重罪、或堕邪見、於一念中、敬心尊重僧迦梨衣、諸仏及我、必於三乗授記。此人当得作仏。若天若龍、若人若鬼、若能恭敬此人袈

二十一条衣　四長一短
二十三条衣　四長一短
二十五条衣　四長一短
二百五十条衣　四長一短
八万四千条衣　八長一短

いまここに、袈裟の種類の概略を挙げたにすぎないが、このほかにいろいろの袈裟がある。以上の袈裟は大衣という。

この大衣は、僧が大官を始め他の在家に行くときに掛ける袈裟である。その取り扱いにおいても、邪心を捨て仏身心として受持しなくてはならない。受持とは、畳んで蔵っておくことではなく、着用することである。たとえ剃髪や、ひげを剃るときでも、袈裟を掛けなかったり、袈裟の着用を躊躇する者は、天魔であり外道である。

百丈大智禅師の言葉に「過去において善根の種をまかない者は、袈裟の着用を忌み嫌う。それは、仏法の正伝を恐れ嫌うからである」と。

仏が言われている。「若し衆生が出家となって重罪を犯し、あるいは邪悪な心が起ったときにおいても大衣を尊重するならば、諸仏も私も必ず三乗（声聞・縁覚・菩薩）のうちどれかの修行によって将来解脱することを、私はここに予言する。もしも天人や龍や鬼や人で袈裟を恭敬する者があれば、僅かではあ

裟少分功徳、即得三乗不退転。若有鬼神及諸衆生、能得袈裟乃至四寸、飲食充足。若有衆生、共相違反、欲堕邪見、念袈裟力、依袈裟力、尋生悲心、還得清浄。若有人、在兵陣、持此袈裟少分、恭敬尊重、当得解脱。

しかあればしりぬ、袈裟の功徳、それ無上不可思議なり。これを信受護持するところに、かならず得授記あるべし、得不退あるべし。ただ釈迦牟尼仏のみにあらず、一切諸仏またかくのごとく宣説しましますなり。

しるべし、ただ諸仏の体相、すなはち袈裟なり。かるがゆゑに、

仏言、当堕悪道者、厭悪僧迦梨。

しかあればすなはち、袈裟を見聞せんところに、厭悪の念おこらんには、当堕悪道のわがみなるべしと、悲心を生ずべきなり、慚愧懺悔すべきなり。

るが袈裟の功徳を崇ることができるし、三乗中のどれかの修行を志して参学の心を生ずるであろう。またもし、善鬼神（悪行の悪鬼神、善法を護持の善鬼神の二）や、諸々の人々が心から袈裟を崇拝して、僅かに四寸の袈裟の小布れを得るならば食物に困らない（釈尊に龍王が袈裟切れを四寸賜り、敵の金翅鳥の被害から龍の一族が救われた故事による）。もし人が邪心を抱いて人と争うときに袈裟を念ずれば、自ら慈悲心が生じて迷妄の心を去ることができる。戦場にある人々が袈裟の功徳を恭敬信仰するならば戦禍を免れるであろう」と。

それによって知り得ることは、袈裟の功徳がこの上もなく尊く、絶対的な功徳のあることとである。この袈裟を信受護持するとき、必ず仏から、仏道修行の成果の実現を予言せられ、また修行をして努力させると言われている。このことは釈尊のみでなく、諸仏も説かれている。

これによって明らかなことは、諸仏の御仏体そのものが、即ち袈裟であるということである。

それゆえに釈尊は次のように戒めておられる。

「実に悪道に落ちている者は、袈裟を忌み嫌う」と。

もし袈裟を見聞きして憎悪の心を起すときは、悪道の吾が身であると自らを悲しみ、慚愧し、懺悔すべきである。

いはんや釈迦牟尼仏、はじめて王宮をいでて山にいらんとせし時、樹神ちなみに僧迦梨衣一条を挙して、釈迦牟尼仏にまうす、この衣を頂戴すれば、もろもろの魔嬈をまぬかるるなり。時に釈迦牟尼仏、この衣をうけて、頂戴して十二年をふるに、しばらくもおかずといふ。これ阿含経等の説なり。

あるいはいふ、袈裟はこれ吉祥服なり。これを服用するもの、かならず勝位にいたる。おほよそ世界に、この僧伽梨衣の現前せざる時節なきなり。一時の現前は長劫中事なり、長劫中事は一時来なり。袈裟を得するは、仏標幟を得するなり。このゆゑに、諸仏如来の袈裟を受持せざる、いまだあらず。袈裟を受持せしともがらの作仏せざる、あらざるなり。

搭袈裟法

偏袒右肩は常途の法なり。通両肩搭の法もあり。両端ともに左の臂肩にかさねかくるに、前頭を表面にかさね、前頭を裏面にかさね、後頭を表面にか

釈尊が初めて王宮を出て山に赴かれたときや、樹林の神が現われて大衣を一条捧げて、釈尊に「この袈裟を信受すれば一切の悪魔の誘惑から免れられます」といって、釈尊に授けた。

釈尊はこの袈裟を十二年間、たえず掛けられていた。このことは阿含経等に説いている。

あるいは袈裟はこれ吉祥の服であるから、着用する者は必ず勝れた位に至る、恐らくこの世界において袈裟が現前していないときはない。その一時の現前は永遠の現前である。永遠の現前は一時の現前でもある。

袈裟の価値は時間と空間を超越している。この袈裟を信受することは、仏の表徴を信受していることである。

この道理から、諸仏に袈裟を信受せぬ人はなく、袈裟を信受する人は皆、仏となったのである。

袈裟の掛け方

偏袒右肩の法は通常の法である。右の肩をはだぬぎ左腕に一端をかけ、他の残りの大部分を右腋下から前に回して左腋下から出して左腕にかける。目上の人に仕えるときの袈裟の掛け方である。他の方法は通両肩搭の方法で、修行僧

さね、後頭を裏面にかさぬること、仏威儀の一時あり。この儀は、諸声聞衆の見聞し相伝するところにあらず、諸阿笈摩教の経典にもらしとくにあらず。おほよそ仏道に袈裟を搭する威儀は、現前せる伝正法の祖師かならず受持せるところなり。受持かならずこの祖師に受持すべし。

　仏祖正伝の袈裟は、これすなはち仏仏正伝みだりにあらず。先仏後仏の袈裟なり、古仏新仏の袈裟なり。道を化し、仏を化す。過去を化し、現在を化し、未来を化するに、過去より現在に正伝し、現在より未来に正伝し、現在より過去に正伝し、過去より過去に正伝し、現在より現在に正伝し、未来より未来に正伝し、未来より現在に正伝し、未来より過去に正伝して、唯仏与仏の正伝なり。

　このゆゑに、祖師西来よりこのかた、大唐より大宋にいたる数百歳のあ

の師が掛ける方法で、両方の肩に掛ける。畳んである袈裟を左の臂肩にかけ、前頭を表面に重ね、前面を裏面に重ね、両端とも左肩にかけるようにして、後頭を表面に重ね、後頭を裏面に重ねる。これらの搭袈裟の法は、仏道の規範に従って行われるのである。この規範は諸々の声聞の人々らの見聞し相伝する方法ではない。諸々の阿含の教えの諸経典には漏らして説いていないのである。

　およそ仏道の袈裟を掛ける規範は、今日まで正法を正伝せられて来た祖師が必ず受持せられたことなのである。その受持は、これらの祖師にのみ行われるべきものである。

　仏祖正伝の袈裟は、即ち仏々正伝のもの、一糸の乱れもなく伝え来ったものである。先仏後仏の袈裟、古仏新仏の袈裟である。この袈裟を受持することによって仏道をも仏をも教化し、過去を教化し、現在より未来に正伝し、現在より過去に正伝し、過去より過去に正伝し、現在より現在に正伝し、未来より未来に正伝し、未来より現在に正伝し、未来より過去に正伝する。即ち超時超空の正伝を、ただ仏から仏に正伝するのである。

　達磨大師が中国に仏道を正伝せられてから、大唐から大宋にいたる数百年のあいだ経典を講ずる学者は、講ずることのみに終始し、また戒律のみを仏教と

ひだ、講経の達者、おのれが業を見徹せるものおほく、教家律教等のともがら、仏法にいるとき、従来旧巣の弊衣なる袈裟を抛却して、仏道正伝の袈裟を正受するなり。かの因縁、すなはち伝、広、続、普燈等録につらなれり。教律局量の小見を解脱して、仏祖正伝の大道をたふとみし、みな仏祖となれり。いまの人も、むかしの祖師をまなぶべし。

袈裟を受持すべくは、正伝の袈裟を正伝すべし、信受すべし、偽作の袈裟を受持すべからず。その正伝の袈裟といふは、いま少林・曹谿より正伝せるは、これ如来より嫡嫡相承すること、一代も虧闕せざるところなり。このゆゑに、道業まさしく稟受し、仏衣したしく手にいれるによりてなり。

仏道は仏道に正伝す、閑人の伝得に一任せざるなり。俗諺にいはく、千聞は一見にしかず、千見は一得にしかず。これをもてかへりみれば、千見万聞たとひありとも、一得にしかず、仏

信じて来た人々は、その古巣を投げすて正伝の仏道である達磨禅の門下にはいり、仏祖承伝の袈裟を信受するようになったのである。この事実は「景徳伝燈録」「天聖広燈録」「建中清国続燈録」（いわゆる「続灯録」のこと）「嘉泰普燈録」などに載せられている。これらの人々はみな、仏教の学問や戒律のみを仏教と信じて来た小見を脱して、仏祖正伝の仏道を尊重して仏祖となった人々である。

今の人々もこの事実を参学し、達磨の仏法を究め尽くすべきである。

まことに袈裟を受持するには、正伝の袈裟を正伝信受すべきであって、偽作の袈裟を受持してはならない。

この正伝の袈裟というのは初祖達磨からさらに二祖……六祖の慧能大師へと正伝せられた袈裟で、釈迦牟尼仏から嫡々相続せられて一代も欠けたことのない袈裟である。このようなわけであるから、仏道の精神、仏の行いは正しく受け継がれて、その証として仏の手から仏の手に受けつがれて来たのである。

仏道は仏から仏に正伝せられるもので、極めて親密なものであるが、厳粛そのものであるから閑人の遊びでないことをよくよく反省し、覚悟して参究すべきである。諺に「百聞一見に若かず」というが、百見は一得に及ばない。このことから考えても、たとえ千見万聞の仏道の教学も一得、即ち正伝の袈裟の体

衣正伝せるにしくべからざるなり。正伝あるをうたがふべくは、正伝をゆめにもみざらんはいよいようたがふべし。仏経を伝聞せんよりは、仏衣正伝せらんはしたしかるべし。千経万得ありとも、一証にしかじ。仏祖は証契なり、教律の凡流にならふべからず。

おほよそ祖門の袈裟の功徳は、正伝まさしく相承せり、本様まのあたりつたはれり。受持あひ嗣法して、いまにたえず。正受せるひと、みなこれ証契伝法の祖師なり、十聖三賢にもすぐる。奉観恭敬し、礼拝頂戴すべし。

ひとたびこの仏衣正伝の道理この身心に信受せられん、すなはち値仏の兆なり、学仏の道なり。不堪受是法ならん、悲生なるべし。この袈裟をひとたび身体におほはん、決定成菩提の護身符子なりと深肯すべし。一句一偈を信心にそめつれば、長劫の光明にして虧闕せずといふ。一法を身心にそめん、亦復如是なるべし。

験に若くはないのである。袈裟の正伝を疑う者は正法の袈裟のことは夢にも見ないことだから、疑いは愈々深くなるであろう。仏典の説を伝えることよりも袈裟の正伝が、いかに仏道の真実であるかということを忘れてはならぬ。たとえ一千巻の経文を百万遍読誦したとしても、一つの悟りには及ばない。

仏祖の身心は証契の体験そのものであり仏道そのものである。教学や戒律をのみ仏道とする一派と比較してはならない。

およそ仏祖一門の袈裟の功徳は、歴代に正伝相続せられ、今日、現前の事実として行われている。この袈裟を伝受している人は、仏道の証契を体験した相続者すなわち仏祖方である。この祖師方は、十聖三賢にもすぐれているから奉仕し、恭敬し、礼拝し、頂戴すべきである。

この袈裟を正しく伝える仏衣正伝の道理は、ひとたび自分の身心を信受した人々が仏に会い奉る兆である。また仏道参学の道でもある。この袈裟をかけることのできない人々は、折角この世に生れたというのに、その生涯は不幸な悲しむべきあわれな人生となるであろう。これらのあわれな人々に反して、もし一度でもこの袈裟を身につけ得るときは必ず悟りを成就するお護り札となることを深く信じ自覚すべきである。袈裟に関してこの一句一語の法を信じて修行参学するとき、それは仏道永遠の光明となり、消えることはないといわれている。袈裟の功徳を参徹すれば、またこの道理も明らかになる。

かの心念も無所住なり、我有にかかはれずといへども、その功徳すでにしかり。身体も無所住なりといへどもしかあり。袈裟無所従来なり、亦無所去なり。我有にあらず、他有にあらずといへども、所持のところに現住し、受持の人に加す。所得功徳もまたかくのごとくなるべし。

作袈裟の作は、凡聖等の作にあらず。その宗旨、十聖三賢の究尽するところにあらず。宿殖の道種なきものは、一生二生、乃至無量生を経歴すといへども、袈裟をみず、袈裟をきかず、袈裟をしらず。いかにいはんや受持することあらんや。ひとたび身体にふるる功徳も、うるものあり、えざるものあるなり。すでにうるはよろこぶべし、いまだえざらんはねがふべし、うべからざらんはかなしむべし。

大千界の内外に、ただ仏祖の門下のみに仏衣つたはれること、人天ともに見聞普知せり。仏衣の様子をあきらむることも、ただ祖門のみなり、余門に

この心念・身体も住するところなく我なるものはないが、功徳は常に心身を覆っているのである。袈裟も同様である。その功徳においても元来無相のものであるから、固定的、差別的なものでない。自分のものでも他のものでもないが、現に持つ者のところにその功徳は加っている。また受持しようと思えば、その人に自然に加えられるものである。

袈裟の作り方は凡人や小乗の二乗の声聞・縁覚などによって作られるものではない。袈裟の真義はそれらの十聖三賢などでは究め尽くせない深い意味のものである。宿世からの善行の報いによって仏道に向上する因縁と可能性を持ったものでなければ、一生や二生……いや永遠の生を重ねてみても袈裟を見たり聞いたり、知ることはできない。ましてこの袈裟を手に触れることはありえないであろう。あるいは一度でも身にふれた者、あるいは受持する恵みをうける者、恵まれない者もあるが、もし身にふれ、受持することのできた人々は、その幸福を心から喜ばなくてはならぬ。その機会を得ないものは、心から悲しむべきである。

この袈裟は、この世においてただ仏祖門下のみに今日まで伝えられて来たことは、衆知の事実である。袈裟本来の形式や作り方についても、祖門下のみに伝えられてきたことで、他には伝えられていない。他の宗門中の者は知ってい

はしらず。これをしらざらんもの、自己をうらみざらんは愚人なり。たとひ八万四千の三昧陀羅尼をしれりとも、仏祖の衣法を正伝せず、袈裟の正伝をあきらめざらんは、諸仏の正嫡なるべからず。

他界の衆生は、いくばくかねがふらん、震旦国に正伝せるがごとく、仏衣まさしく正伝せんことを。おのれがくにに正伝せざること、はづるおもひあるらん、かなしむこころふかかるらん。

まことに、如来世尊の衣法正伝せる法に値遇する、宿殖般若の大功徳種子によるなり。いま末法悪時世は、おのれが正伝なきことをはぢず、正伝をそねむ魔党おほし。おのれが所有所住は、真実のおのれにあらざるなり。ただ正伝を正伝せん、これ学仏の直道なり。

およそしるべし、袈裟はこれ仏身なり、仏心なり。また解脱服と称し、福田衣と称す。忍辱衣と称し、無相衣と称す。慈悲衣と称し、如来衣と称し、阿耨多羅三藐三菩提衣と称するなり。

ない。このことを知らなくても、自ら慚愧(ざんき)としない者は愚かな者である。たとえ心を静めるために八万四千の三昧陀羅尼に住し知り尽くしたとしても、仏祖方の袈裟の法儀を正伝せず、袈裟の正伝を究めないものは、諸仏の正しい後継者とは言えない。

したがって仏祖門下の人々や他国の人々が、どれだけ袈裟の法儀を知ることを願うか知れないであろう。

袈裟が中国に正伝したように、我が日本国に正伝しないことをまことに恥かしく思い、またその悲しみに胸を痛める。

今日、真に釈迦如来正法相伝の袈裟を正伝する仏法に会い奉ったことは、宿世による仏道の修証の賜であり、仏智の絶対な功徳によるものである。今の末法の悪時に、世には日本の国に正伝しないことを恥じないばかりか、その正伝をそねむ外道が多い。よく考えてみるがよい。自分の人生や自然界はもともと仮りのもので、真実のものは何一つないではないか。ただ正しいものを正しく伝える、それが仏を学ぶ直接の道である。仏道である。それが仏につながる道である。

知るべきである。袈裟は仏身であり、仏心であり、解脱服(げだつ)であり、福田衣(ふくでんえ)といい、忍辱衣(にんにく)といい、無相衣といい、慈悲衣といい、如来衣といい、阿耨多羅(あのくたら)三藐三菩提衣(さんみゃくさんぼだいえ)という。

まさにかくのごとく受持すべし。

いま現在大宋国の律学と名称するともがら、声聞酒に酔狂するにより て、おのれが家門にしらぬいゑを伝来することを慚愧せず、うらみず、覚知せず。西天より伝来せる袈裟、ひさしく漢唐につたはれることをあらためて、小量にしたがふる、これ小見によりてしかあり。小見のはづべきなり。もしいまなんぢが小量の衣をもちゐるがごときは、仏威儀おほく虧闕することあらん。仏儀を学伝せることのあまねからざるによりて、かくのごとくあり。

如来の身心、ただ祖門に正伝して、かれらが家業に流散せざること、あきらかなり。もし万一も仏儀をしらば、仏衣をやぶるべからず。文なほあきらめず、宗いまだきくべからず。

又ひとへに麤布を衣財にさだむ、ふかく仏法にそむく、ことに仏衣をやぶれり。仏弟子きるべきにあらず。ゆゑはいかん。布見を挙して、袈裟をやぶれり。あはれむべし、小乗声聞の見、

このように称する意味をよく考えて受持すべきである。

現在、大宋国の律学と名乗っている者たちは自利独善に酔って、その宗門にはない法が入って来ることに反省もせず、恨まず、また自覚もしていないのである。インドから正しく伝えて来た袈裟が久しい以前、中国に伝わって、漢・唐を経て今日に及んでいるのを自分の偏見に囚われて勝手に小型に改正している。子供のわがままと同じで恥しい限りである。もし君たちが改正した袈裟を用いられることになれば、仏道の法儀による修行は全面的に破損されて失うであろう。このような誤った行いは、法儀を学ばない者どもの勝手気儘な行いからである。

釈尊の身心はただわれわれの諸仏祖門にのみ正伝されて来たのであるから、他の宗門に伝えられなかったことは明瞭である。もしも彼らが、偶然に仏道の作法を知ることになれば、袈裟の外に新しい偽のものは作らぬことになるのであろう。これらの誤りは、経文を明らめないから、仏道の真の意義がわからない結果であり、仏教の本音を聞くことができぬからである。

また単に穢れた布を袈裟の資材とすることは最も仏道に違背している。また袈裟の法儀にも反している。このような袈裟を仏弟子たるものは必ず身に着けてはならない。その理由は袈裟の資材の絹または綿あるいは他の布の類の見解に囚われることは袈裟について法則を犯すあわれむべき人々である。これらの

まさに迂曲かなしむべきことを。なんぢが布見やぶれてのち、仏衣見成すべきなり。

いふところの絹・布の用は、一仏二仏の道にあらず、諸仏の大法として、糞掃を上品清浄の衣財とせるなり。そのなかに、しばらく十種の糞掃をつらぬるに、絹類あり、布類あり、余帛の類もあり。絹類の糞掃とるべからざるか。もしかくのごとくならば、仏道に相違す。絹すでにきらはば、布またきらふべし。絹布きらふべき、そのゆゑなにかある。絹絲は殺生より生ぜるときらふ、おほきにわらふべきなり、布は生物の縁にあらざるか。情非情の情、いまだ凡情の情を解脱せず、いかでか仏袈裟をしらん。

又化絲の説をきたして乱道することあり、又わらふべし。いづれか化にあらざる。なんぢ化をきくみみを信ずといへども、化を見目をうたがふ。目に耳なし、耳に目なきがごとし。いまの

偏見をもつ声聞の見解は全く愚かな観察に過ぎない。なんじらはこの袈裟の布に対する見解を打破したとき、初めて袈裟の本来の面目が現成するであろう。

袈裟の材料の絹布使用の方法は一人や二人の仏の説かれた道ではない。諸仏の仏法として、世間の不用品として捨てられた衣服やその破片の切れ、即ち糞掃を袈裟の上品（最上）清浄な材料とせられたのである。

いま仮りに十種類の糞掃衣を並べて試みるとしても、その中には絹類あり、布類あり、その外の布類もある。さらに絹類の糞掃衣は糞掃衣としていかがであろうかというならば、仏道に相違することになる。もしも絹を嫌うならば、布もまた嫌わなくてはならない。どうして絹布を嫌うのであろう。その理由はどこにあるのか、その根拠は何なのか。絹は蚕で殺生戒を犯すからか、もしそうした理由であるとしたら全く以て大いに笑うべきである。そうだとしたら布は生物に無関係だから正しいのであろうか。生物とか無生物という差別観に囚われた見解で言うなら、まだ凡夫の情量から脱し得ない小見なのである。そのような凡夫の差別観から仏袈裟を知り身に着けることが出来ようか。

また、道宣律師の化糸の説（絹糸は蚕を殺してとったものでなく蚕のまゆが変化したとの説）を信じて、正しい見解を乱しているものもいる。実に笑うべきである。一切の存在はことごとくみな変化でないものはない。なんじらは化糸の話を聞いて自己の耳を信ずるけれども、変化の現実の存在を観ることは疑っている。

耳目、いづれのところにかある。しばらくしるべし、糞掃をひろふなかに、絹にたるあり、布のごとくなるあらん。これをもちゐんには、絹となづくべからず、布と称すべからず、まさに糞掃と称すべし。糞掃なるがゆゑに、糞掃にして絹にあらず、布にあらざるなり。たとひ人天の糞掃と生長せるありとも、有情といふべからず、糞掃なるべし。たとひ松菊の糞掃となれるありとも、非情といふべからず、糞掃なるべし。糞掃の絹・布にあらず、珠玉をはなれたる道理をしるとき、糞掃衣は現成するなり、糞掃衣にはうまれあふなり。絹・布の見いまだ零落せざるは、いまだ糞掃を夢也未見なり。たとひ麤布を袈裟として一生受持すとも、布見をおぼえらんは、仏衣正伝にあらざるなり。又数般の袈裟のなかに、布袈裟あり、絹袈裟あり、皮袈裟あり。ともに諸仏のもちゐるところ、仏衣仏功徳なり。正伝せる宗旨あり、いまだ断絶せず。しかるを、凡情いまだ解脱

見るとともに聞くことの心要なことを知らないからである。耳や眼は一体どこにつけているのか。よく知るがよい。それはお前らが、あらゆるものごとの真理を摑む眼を開くことである。

糞掃衣の材料を拾い集めるなかには、絹に似た布があり、綿布のような絹もあろう。これを使用するときは、絹と名づけてはならない。綿布と名づけてもならない。これらは、すべて糞掃と名づけるべきである。捨てられた糞掃は、人々の執着を離れたものであり、ゴミとしてあるので絹とか綿布の区別のないものである。

譬えば、人間や天人であってもゴミ箱に糞掃として捨てられているならば、有情であるとはいわず、あくまでも糞掃である。また松菊などが捨てられても非情といちいち分別はしないで、やはり糞掃とみる。糞掃は糞掃として自己を尽している。

糞掃として在る絹、布はすでにその性相は糞掃に移り、珠玉のごとく珍重される宝であっても、その価値は失なわれるという道理をしるならば、糞掃の真髄をしり、糞掃衣、解脱衣が自ずと現成し、仏身心である糞掃衣が生れ出るのである。また種々の袈裟のなかには、布の袈裟があり、絹の袈裟があり、皮の袈裟がある。これらはともに諸仏の使用されたものであり、仏衣即ち仏功徳である。これが正伝せられた根本義で、そのためにいまだ断絶したことはない。

せざるともがら、仏法をかろくし、仏語を信ぜず、凡情に随他去せんと擬する、附仏法の外道といふつべし、壊正法のたぐひなり。

あるいはいふ、天人のをしへによりて仏衣をあらたむと。しかあらば、天仏をねがふべし。又天の流類となれるか。仏弟子は仏法を天人のために宣説すべし、道を天人にとふべからず。あはれむべし、仏法の正伝なきは、かくのごとくなり。

天衆の見と仏子の見と、大小はるかにことなることあれども、天くだりて法を仏子にとぶらふ。そのゆゑは、仏見と天見と、はるかにことなるがゆゑなり。律家声聞の小見、すててまなぶことなかれ、小乗なりとしるべし。

仏言(ぶつごん)、殺父殺母(せつぶせつも)は懺悔しつべし、謗法は懺悔すべからず。

おほよそ、小見狐疑の道は仏本意にあらず。仏法の大道は、小乗およぶところなきなり。諸仏の大戒を正伝する

このようであるにも拘わらず、凡夫の考えを未だ超脱することのできない徒輩(ともがら)が、仏法を軽んじ、仏語を信じないで、凡夫の考えをとやかく論ずるのは、仏法をかざりにつけた外道というべきである。正法を破壊する人々である。

ある外道はいう。天人の教えによって仏衣を改めたのであると。それならば天上界で仏になることを願うべきである。また天人の仲間となったならば、仏弟子は仏法を天人のために説き広めるべきである。仏道を天人に問うようなことがあってはならない。人々がこのようなことを言っているのは、仏法が正しく伝えられず、袈裟の真儀に通じていないからである。まことに憐れむべきことである。

天上界の人々の見解と、仏弟子の見解とは、天と地、大と小とはるかに異なることがあるが、そのときには、天人は、天を下って法を仏弟子に問うのである。その理由は、仏知見と天上界の知見とは、はるかに異なっているからである。仏教学者や声聞の人々の小見に従ったり学んだりしてはならない。これは小乗の道であると知るべきである。

仏の言に「父を殺し、母を殺すのは懺悔して悔い改めることができる。しかしながら、仏法を謗(そし)る罪は懺悔しても悔い改めることができない」と。

おおよそ、小見や狐疑(こぎ)（不信）の道は仏道の真意ではない。仏法の大道は、小乗の法では及びもつかないほど、はるかに隔たっているのである。諸仏が大

こと、附法蔵の祖道のほかには、ありとしれるもなし。

むかし黄梅の夜半に、仏の衣法すでに六祖の頂上に正伝す。まことにこれ、伝法伝衣の正伝なり、五祖の人をしるによりてなり。四果三賢のやから、および十聖等のたぐひ、教家の論師経師等のたぐひは、神秀にさづくべし、六祖に正伝すべからず。しかあれども、仏祖の仏祖を選する、凡聖路を超越(てうをつ)するがゆゑに、六祖すでに六祖となれるなり。しるべし、仏祖嫡嫡の知人知己の道理、なほざりに測量(しきりやう)すべきところにあらざるなり。

のちに、ある僧すなはち六祖にとふ、「黄梅の夜半の伝衣、これ布なりとやせん、絹なりとやせん、帛なりとやせん。畢竟じてこれなにものとかせん。」六祖いはく、「これ布にあらず、これ絹にあらず、これ帛にあらず。」

曹谿高祖の道、かくのごとしとしる

乗戒を正伝することは、正法を正伝せられたわれわれの祖師の門外には一人もない。その故に、その他にもあるということを知っている人は一人もない。

昔、黄梅山の夜半に、五祖より仏法の衣法を六祖の頭上に正伝せられた。これが、まことの伝法伝衣の正伝である。五祖が、後を継ぐ人をよく知っていられたからである。阿羅漢や三乗の人々や、また菩薩の修行の下位、上位の人々や、仏典学者などの人々ならば、五祖の弟子の長子の神秀上座に衣を授けて六祖には正伝しなかったであろう。しかしながら、仏祖が仏祖を選ぶのは、凡夫聖者の路を超越しているからである。六祖はそのように、なるべくして六祖となった人なのである。だから仏祖方の後継者が、後継者を選ぶ道について、自己を知り他己を知る道理は、なおざりに考えてはならない大切なことを知るべきである。

六祖に正伝せられた後に、ある僧が六祖に問うた。

「黄梅山の夜半に五祖より正伝せられた衣（袈裟）は布で作られたものですか、絹で作られたものですか、布帛(はく)で作られたものですか、一体何で作られているのでしょうか」と。

六祖が答えて言った。

「その衣は、布でもない、絹でもない、布帛でもない」と。

曹溪山大鑑禅師の衣法の道(ことば)はこのようであったと知るべきであろう。

べし。仏衣は絹にあらず、布にあらず、屈眴にあらざるなり。しかあるを、いたづらに絹と認じ、布と認じ、屈眴と認ずるは、謗仏法のたぐひなり、いかにして仏袈裟をしらん。いはんや善来得戒の機縁あり。かれらが所得の袈裟、さらに絹・布の論にあらざるは、仏道の仏訓なり。

また商那和修が衣は、在家の時は俗服なり、出家すれば袈裟となる。この道理、しづかに思量功夫すべし。見聞せざるがごとくしてさしおくべきにあらず。いはんや仏仏祖祖正伝しきたれる宗旨あり。文字かぞふるたぐひ、覚知すべからず、測量すべからず。まことに仏道の千変万化、いかでか庸流の境界ならん。三昧あり、陀羅尼あり。算砂のともがら、衣裏の宝珠をみるべからず。

いま仏祖正伝せる袈裟の体・色・量を、諸仏の袈裟の正本とすべし。その

仏衣は絹ではない、布でもない、屈眴即ち布帛でもない。それを無益に、絹で作られていると思ったり、布で作られていると思ったり、布帛で作られたものであると思うのは、仏法を誹る人というべきである。このような人がどうして仏衣を知り得ようか、まして、ずっと以前からの善業によって戒を受けることができる機縁に恵まれた人でなければ、仏衣を知ることはできない。

かれらが新たに作った袈裟は、絹で作るか布で作るかは論外であることは、仏道についての仏の教えである。

また商那和修尊者（インドの第三祖）は生れながら身に袈裟を着けていた。その袈裟は在家のときには凡俗の着る服であるが、出家せられたときには袈裟となった。この道理を静かに考え工夫すべきである。古い昔のことで目前に見聞したことでないからといって見逃しておくことではない。ましてや仏から仏、祖師から祖師へと正伝して来られた仏道の根本義がこの中に存在するにおいては尚更のことである。文字に囚われている仏教学者たちでは、知ることも悟ることもできないし、考え及ぶこともできない。まことにこの仏道の千変万化の働きはどうして凡夫の考えではかり知ることができようか。三昧あり、陀羅尼あり、仏教学者たちでは袈裟のなかの宝の珠を見ることはできない。

いま、仏祖正伝の袈裟の体・色・量を、諸仏の袈裟の根本とすべきである。それ以外の物を袈裟としてはならない。その例は、西方のインドから東方の中

例すでに西天東地、古往今来ひさしきなり。正邪を分別せし人、すでに超証しき。祖道のほかに袈裟を称するありとも、いまだ枝葉（しえふ）とゆるす本祖あらず。いかでか善根の種子（しゆうじ）をきざさん、いはんや果実（くわじつ）あらんや。

われらいま、曠劫以来いまだあはざる仏法を見聞するのみにあらず、仏衣を見聞し、仏衣を学習し、仏衣を受持することえたり。すなはちこれ、まさしく仏をみたてまつるなり。仏音声をきく、仏光明をはなつ、仏受用を受用す。仏心を単伝するなり、得仏髄なり。

伝衣

予、在宋のそのかみ、長連牀に功夫せしとき、斉肩の隣単をみるに、毎暁の開静（かいじやう）のとき、袈裟をささげて頂上に安置し、合掌恭敬しき。一偈を黙誦す。

国に至るまで、また昔から今に至るまで、久しい間そのようであった。袈裟の正しいものとそうでないものとを解することができた人は、すでに仏道の「さとり」を開いた人である。仏祖道の袈裟以外の袈裟と称するものを奉持する者があっても、それはとるに足りないとして認める祖師はいない。このような偽作の袈裟には、もともと根本がないから、どうして善根の種子が芽を出すことがあろうか。ましてや実のなることがあろうか。

そのうえ私たちは久遠（くおん）の昔から会うことのできなかった仏道に今日いながらにしてお会いし、その教えを聞くことができるばかりでなく、仏道の人となって、袈裟を見聞することができ、袈裟についていろいろ学習することができ、出家して仏衣を受持することができたのである。

これは正に仏を拝することである。仏の音声を聞くのと同じことである。仏光明を放ち給うのを見奉るのと同じことである。仏の使用されたものと同じ袈裟を用いることができるのである。即ち仏心の正伝であり仏体の正伝である。

伝衣

私が宋の国に留学していたときに、僧堂の長連床（ちょうれんしょう）（長い坐禅の牀）で私の隣の席をみると、毎朝坐禅のときに袈裟を一礼して捧げ、頭の上に頂いて合掌し、敬虔な心で口の中で偈を唱えるのを見た。そのとき私は、まだ一度もこの

ときに予、未曾見のおもひをなし、歓喜みにあまり、感涙ひそかにおちて襟をうるほす。阿含経を披閲せしとき、頂戴袈裟文をみるといへども不分暁なり。いまはまのあたりみる。ちなみにおもはく、あはれむべし、郷土にありしには、をしふる師匠なし、かたる善友にあはず。いくばくかいたづらにすぐる光陰ををしまざる。かなしまざらめやは。いまこれを見聞す、宿善よろこぶべし。もしいたづらに本国の諸寺に交肩せば、いかでかまさしく仏衣を著せる僧宝と隣肩なることをえん。悲喜ひとかたにあらず、感涙千万行。

　ときにひそかに発願す、いかにしてかわれ不肖なりといふとも、仏法の正嫡を正伝して、郷土の衆生をあはれむに、仏仏正伝の衣法を見聞せしめん。

　かのときの正信ひそかに相資することあらば、心願むなしかるべからず。いま受持袈裟の仏子、かならず日夜に頂戴する勤修をはげむべし、実功徳なるべし。一句一偈を見聞することは、

ような姿を見たことがなかったので感激の余り、涙がひとり出て襟をうるおした。私は以前、阿含経を見たとき、袈裟を頂く一偈を読んだが、このような作法があることは知らなかった。今日それを目前にみて、それについて解ったことは、袈裟がいかに大切なものであるかということとともに、仏道の実際についての自分の無知であった。日本にあれば、教えてくれる師もなく、語り合う勝れた友もない。どれほどの時を無駄につかうことであったであろう。悲しむべきことではあるが、今は目の前に見ている。以前からの報いを喜ぶべきである。もし日本の寺にいて、形ばかりの坐禅をしていたら、どうして正式に袈裟を掛けた僧と隣することができたであろうか。これを思うとき悲しみと喜びとが交錯して、万感つきて感涙千万行であった。

　私はそのとき心中ひそかに願を起した。

「自分は不肖の器ではあるが、どんな方法でも仏法を正しく後継者に伝えるために、日本の人々を救うために、仏祖が正しく伝えて来た袈裟の作法儀式を見聞して、昔の人々の正しい信心を担い伝えることを念願する」と。

　このときの心願を仏の遠孫に実現させるため、袈裟を受持する人は必ず昼も夜も、この袈裟を礼拝頂戴すべきである。このことは最も勝れた袈裟の功徳であろう。袈裟についての経文の一句一偈を見たり聞いたりすることは、何らかの因縁によることもあり、袈裟正伝の功徳に与かること、この世において遭う

若樹若石の因縁もあるべし。袈裟正伝の功徳は、十方に難遇ならん。

大宋嘉定十七年癸未冬十月中、三韓の僧二人ありて、慶元府にきたれり。一人はいはく智玄、一人は景雲。この二人、ともにしきりに仏経の義をいひ、あまさへ文字の士なり。しかれども、袈裟なし、鉢盂なし、俗人のごとし。あはれむべし、比丘形なりといへども、比丘法なきこと。小国辺地のゆゑなるべし。我朝の比丘形のともがら、他国にゆかんとき、ただかの二僧のごとくならん。

釈迦牟尼仏すでに十二年中頂戴して、さしおきましまさざるなり。その遠孫として、これを学すべし。いたづらに名利のために天を拝し神を拝し、王を拝し臣を拝する頂門を、いま仏衣頂戴に廻向せん、よろこぶべき大慶なり。

ときに仁治元年庚子開冬日、記于観音導利興聖宝林寺。

入宋伝法沙門　道元

ことは難中の難であろう。

大宋国、嘉定十七年癸未冬十月中に、三韓（朝鮮）の僧が二人、中国の慶元府に来た。一人は智玄といい、一人は景雲といった。この二人は共に、しきりに仏教の教義を議論した。この二人はその上に文学者でもあった。しかし、この二人は僧でありながら袈裟も鉢盂も持っていなかった。俗人と同じことであった。まことに憐れむべき者たちである。僧形であるけれども、僧法はないのである。

三韓には未だ仏法が充分に究められず、インド、中国から離れた地方であるからであろうか。我が国の僧形の者が、他国に行くときは、かの二人の僧のようであろう。

釈迦牟尼仏は、すでに、十二年間もこの袈裟を拝持頂戴され、寸時も、身から離されなかった。この尊ぶべきことを身心に付して仏の遠孫たる者は、この釈迦牟尼仏の袈裟頂戴を学ぶべきである。徒らに名誉・利益のために、天を拝し、神を拝し、王を拝し、臣を拝する僧たちをして、いま仏袈裟を頂戴する正しい僧たちに転換することができるなら、心から慶ぶべきことである。

ときに仁治元年庚子冬開の日、観音導利興聖宝林寺においてこれを記す。

入宋伝法沙門　道元

袈裟をつくる衣財、かならず清浄なるをもちゐる。清浄といふは、浄信檀那の供養するところの衣財、あるいは市にて買得するもの、あるいは天衆のおくるところ、あるいは龍神の浄施、あるいは鬼神の浄施、かくのごとくの衣財もちゐる。あるいは国王大臣の浄施、あるいは浄皮、これらもちゐるべし。

　また十種の糞掃衣を清浄なりとす。いはゆる

十種糞掃衣

一者牛嚼衣　二者鼠噛衣
三者火焼衣　四者月水衣
五者産婦衣　六者神廟衣
七者塚間衣　八者求願衣
九者王職衣　十者往還衣

　この十種を、ことに清浄の衣財とせるなり。世俗には抛捨す、仏道にはもちゐる。世間と仏道と、その家業はか

　袈裟を作る資材は、必ず清浄なものを用いねばならない。清浄というのは、浄い信仰心から布施する人が布施した衣の資材、あるいは市にて買ったもの、あるいは天人たちの贈り物、あるいは龍神たちの浄施（清浄心による布施）、あるいは鬼神の浄施、あるいは国王大臣の浄施、あるいは浄い毛皮、このような資材を用いるべきである。

　十種の糞掃衣を清浄とする。

　十種の糞掃衣とは、

一には、牛嚼衣（牛の噛んだ衣）　二には、鼠噛衣（鼠のかんだ衣）
三には、火焼衣（火に焼けた衣）　四には、月水衣（女の月経の血のついた衣）
五には、産婦衣（産の時に汚れた衣）　六には、神廟衣（神に供養、鳥の食いし衣）
七には、塚間衣（死人に着せてある衣）　八には、求願衣（人の願をこめて供養したもの）
九には、王職衣（国王の賜もの）　十には、往還衣（往来に捨てられた衣）

　この十種を殊に清浄の袈裟の資料とするのである。世の中では捨ててしまうものだが、ここで世間の生活の態度と仏道生活の態度との違うことが自ずから知れることであろう。

りしるべし。しかあればすなはち、清浄をもとめんときは、この十種をもとむべし。これをえて、浄をしり、不浄を辦肯すべし。心をしり、身を辦肯すべし。この十種をえて、たとひ絹類なりとも、たとひ布類なりとも、その浄不浄を商量すべきなり。この糞掃衣をもちゐることは、いたづらに弊衣にやつれたらんがためと学するは至愚なるべし。荘厳奇麗ならんがために、仏道に用著しきたれるところなり。仏道に、やつれたる衣服とならはんことは、錦繍綾羅・金銀珍珠等の衣服の、不浄よりきたれるを、やつれたるとはいふなり。おほよそ此土他界の仏道に、清浄奇麗をもちゐるには、この十種それなるべし。これ浄不浄の辺際を超越せるのみにあらず、漏無漏の境界にあらず。色心を論ずることなかれ、得失にかかはれざるなり。ただ正伝受持するは、これ仏祖なり。仏祖たるとき、正伝稟受するがゆゑに。仏祖としてこれを受持するは、身の現不現によ

このようであるから、すなわち清浄な袈裟を求めようとするときはこの十種のなかで資材を求めねばならないのである。これを得たとき、浄いもの不浄のものの本来の真意を究明し、さらに自分らの心と体のことを参学すべきである。この十種の衣を得たなら、絹類でも、布類でも、まずその浄・不浄を吟味しなければならない。

この糞掃衣を掛けることは、徒らにただ粗末なものを身につけてみすぼらしくすることと考えるのは愚の極みである。仏道の相を輝かせて美しくするために用いるのである。

仏道の粗末ということは、錦織、綾織、金銀、珍珠などの、人の虚栄心や欲心をそそるもので作り上げたものを指して、みすぼらしいというのである。

およそこの中国および他国に用いる、清浄無垢な糞掃衣の種類はこの十種のものである。この糞掃衣は、清浄なもの、清浄でないもの、あるいは迷いとか悟りとかの相対観を超越しているのみでなく、人間の精神とか肉体とかという差別的な批判をしてはならない。その境地は、一切の有無得失の対立に拘わらないものである。

ただ袈裟を正伝し受持することができるのは仏祖だけである。師から正伝受持が許された後継者が、師と等しく仏祖となったそのとき、初めて袈裟を正伝

らず、心の挙不挙によらず、正伝せられゆくなり。

ただまさにこの日本国には、近来の僧尼、ひさしく袈裟を著せざりつることをかなしむべし、いま受持せんことをよろこぶべし。在家の男女なほ仏戒を受持せんは、五条・七条・九条の袈裟を著すべし。いはんや出家人、いかでか著せざらん。はじめ梵王六天より、婬男・婬女・奴婢にいたるまでも、仏戒をうくべし、袈裟を著すべしといふ。比丘・比丘尼これを著せざらんや。畜生なほ仏戒をうくべし、袈裟をかくべしといふ。仏子なにとしてか仏衣を著せざらん。

しかあれば、仏子とならんは、天上人間・国王百官をとはず、在家出家・奴婢畜生を論ぜず、仏戒を受持し、袈裟を正伝すべし。まさに仏位に正入する直道（ぢきだう）也。

受持せられたのであるから、仏祖としてこの袈裟を受持せられるのは、肉身がそこに現われて受持するかそうでないか、心がかつてここに参与するかどうかには拘わらない。

ただ悲しいことには、近来この日本では、僧侶や尼僧たちが、久しいあいだ袈裟を掛けていなかったことである。それが現今ようやく掛けるようになって来たのである。おそまきながら嬉しいことというべきである。在俗の男女も仏戒を受けようとする者は必ず、五条・七条・九条の袈裟を掛けるべきである。まして出家の者は、どうして掛けずにおられよう。梵王天、六欲天をはじめ、宮中に出入する人間の婬らな男女や、いわゆる庶民などに至るまで、仏戒を受け袈裟を掛けるべきである。また畜生たりとも仏戒をうけ袈裟を掛けるべきである。まして出家が袈裟の受持をせぬ道理があろうか。

このように、仏弟子となったものは、天上人、人間、国王、百官を問わず、在家、出家、庶民、畜生を論ぜず、仏戒を受持し、袈裟を正伝すべきである。これが仏の位に正しく入る正道である。

正法眼蔵第三十二

袈裟浣濯之時、須レ用二衆末香華和一レ水。灑乾之後、畳収安二置高処一、以二香華一而供二養之一。三拝然後、跪頂戴、合掌致信、唱二此偈一、

大哉解脱服、無相福田衣、披奉如来教、広度諸衆生。三唱、而後立地、如二披奉一。

正法眼蔵第三十二　伝衣

袈裟を洗うときには水にいろいろな抹香(まっこう)を交(ま)ぜて用い、乾燥した後は畳んで高い台の上に安置し香と華とを供え、座具を展(ひろ)げて三拝九拝後、ひざまづいておし頂き、頭上にのせて信仰の心で合掌し、

「大いなる哉、この解脱服、こは無相の福田衣なり、われ如来の教法(みおしえ)を信じ奉る、そして心に念ず、一切の衆生を救わんことを」と。

この偈(げ)を三度(みたび)唱えて起立して、袈裟をひろげて、如法（規矩）のまま掛けるのである。

正法眼蔵第三十三　道得

諸仏諸祖は道得なり。このゆゑに、仏祖の仏祖を選するには、かならず道得也未と問取するなり。この問取、こころにても問取す、身にても問取す。拄杖払子にても問取す、露柱燈籠にても問取するなり。仏祖にあらざれば問取なし、道得なし。そのところなきがゆゑに。

仏祖は真理を体験し、真理を説かれるお方である。即ち「道得（どうとく）」の方々である。それだから、その後継者を選んで決定するときには、必ず真理の体験を「道得」しているかどうかを試問するのである。

このときの試問はただ単に言葉の上の試みでなく、心の上についても試問するのである。それは悟道の深浅の程度についての試問である。次には心境とその行動とが一致しているかどうかについての身上の試問をするのである。さらに師家（しけ）（修行の導師）の身辺の用具の拄杖（しゅじょう）（つえ）や払子（ほっす）（白旄を束ねてこれに柄（え）を付けたもの、導師の持物）や仏殿の露柱（ろちゅう）（丸柱）や仏前の燈籠（とうろう）についても試問する。師家の拄杖や払子は無言で仏法を説破し、仏法の真理を永遠に錯（あやま）りなく体験して真理を明らかにしている。このことは仏祖選出の方法としては当然の手段である。しかしこの試問や道得のできるのは独り仏祖の境地においてのみ可能である。その理由は、そうした仏祖に選ばれるという客観的な資格、境地がないものは全身心が「道得」になりきっていないからである。

その道得は、他人にしたがひてうるにあらず、わがちからの能にあらず、ただまさに仏祖の究辨あれば、仏祖の道得あるなり。かの道得のなかに、むかしも修行し証究す、いまも功夫し辨道す。仏祖の仏祖を功夫して、仏祖の道得を辨肯するとき、この道得、おのづから三年、八年、三十年、四十年の功夫となりて、尽力道得するなり。

裏書云、三十年、二十年は、みな道得のなれる年月なり。この年月、ちからをあはせて道得せしむるなり。

このときは、その何十年の間も、道得の間隙なかりけるなり。しかあればすなはち、証究のときの見得、それまことなるべし。かのときの見得をまこととするがゆゑに、いまの道得なることは不疑なり。ゆゑに、いまの道得、かのときの見得をそなへたるなり。かのときの見得、いまの道得をそなへたり。このゆゑに、いま道得あり、いま見得あり。いまの道得とかのときの見得と、一条なり、万里なり。いまの功夫、すなはち

その「道得」は他人から得られるものでない、また自分の能力から出るものでもない。ただ、専ら仏祖の教えを参究していれば、仏祖の「道得」が得られるのである。その「道得」のなかで、昔も修証して来たし、今も修証する。即ち仏祖が仏祖を参究し、仏祖の「道得」を了解するとき、その「道得」はいつの間にか三年、八年、三十年、四十年の参究となって、その間の努力が始めて「道得」するのである。

裏書（註訳書）に言う、三十年、二十年は、仏祖の道得がそうさせた年月である。この年月に力を尽くして道得を現成するのである。

このときは、その何十年の間においても、道得の間隙はなかったのである。そうであるから即ち、証りを究めたときの徹見了得は、必ず真実とならねばならぬ。そのときの徹見を、真実とするのであるからである。いまの道得は疑いのないことである。

そのゆえに、いまの道得は、そのときの徹見を具えているのである。そのときの徹見は、いまの道得を具えているのである。このゆえにいま道得があり、いま徹見がある。いまの道得とそのときの徹見とは同じものである。そしてこの関係、連りは、永遠のものである。道得と徹見とは一つのものとして参究されていくのである。

道得と見得とに功夫せられゆくなり。
　この功夫の把定の、月ふかく年おほくかさなりて、さらに従来の年月の功夫を脱落するなり。脱落せんとするとき、皮肉骨髄おなじく脱落を辦肯す、国土山河ともに脱落を辦肯するなり。このとき、脱落を究竟の宝所として、いたらんと擬しゆくところに、この擬到はすなはち現出にてあるゆゑに、正当脱落のとき、またざるに現成する道得あり。心のちからにあらず、身のちからにあらずといへども、おのづから道得あり。すでに道得せらるるに、めづらしくあやしくおぼえざるなり。
　しかあれども、この道得を道得するとき、不道得を不道するなり。道得に道得すると認得せるも、いまだ不道得底を不道得底と証究せざるは、なほ仏祖の面目にあらず、仏祖の骨髄にあらず。しかあれば、三拝依位而立の道得底、いかにしてか皮肉骨髄のやからの道得底とひとしからん。皮肉骨髄のやからの道得底、さらに三拝依位而立の

この参究の体験の年月は長いことであった。しかし、その年月もすっかり忘れ去り、心に残ること一つもなく超越してしまっている。その超越し解脱するということは、人々でその体験を異にするが、同じ解脱の体験を得るのである。大地や山河も、ともに解脱そのことを体験しているのである。
　そのとき、解脱を究極の理想とし、そこに至ろうと精進して解脱の境地の開発への参究、修証が遂に見性成仏し、解脱境を現成せしめるのである。まさに身心の固執が離脱したときには、自ら進まなくとも道得は現成する。その現われるのは解脱を望んだ心でも、身の力でなくても、自ずから法の方から道得があるのである。法の力としてあらしめることは、何らあやしむことではない（ちょうど釈尊が成道の直後に「有情無情同時成道」の体験の語となり、鹿野園の五人の僧たちに対しての初転法輪、即ち最初の説法となったのである）。
　しかしながらこの道得をさらに徹底させるときには道得し尽くされないことを尽くされないこととして体験するのである。たとえ道得を道得し得たと思っても道得し尽くされないことを明らめ究めなければ、仏祖の本来のすがたでなく、仏祖の真髄ではない。このようであるから二祖慧可大師は、初祖達磨大師の問いに対し前に進み、無言のまま坐具を展べて三拝し、終って自分の位置に戻ったのである。二祖の体験の表現は、どうして他の弟子たちの表現と同じであろうか。他の三人の弟子たちの体験は、二祖の師の達磨に「三拝して自らの

道得に接するにあらず、そなはれるにあらず。いまわれと他と、異類中行と相見するは、いまかれと他と、異類中行と相見するなり。われに道得底あり、不道得底あり。かれに道得底あり、不道得底あり。道底に自他あり、不道底に自他あり。

趙州真際大師、示衆云、儞若一生不離叢林、兀坐不道　十年五載、無人喚作儞唖漢。已後諸仏也不及儞哉。

しかあれば、十年五載の在叢林、しばしば霜華を経歴するに、一生不離叢林の功夫辦道をおもふに、坐断せし兀坐はいくばくの道得なり。不離叢林の経行坐臥、そこばくの無人喚作儞唖

位（立つべきところ）に帰って立つ」。この体験に触れその中に合体することはできない。他の弟子たちの体験の中には、二祖の体験と合体することはできないのである。彼と他の弟子たちの体験とは全く異なっている。しかし菩薩が仏道成就の世界を降って迷界の中に身を現じ、迷いの衆生の中に立ち交って地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天人等の間を流転するように、われと異類との対立差別を立てて他己と異類と理解するのは差別のみに囚われたもので、この見解は捨て去らねばならない。自己と他己とは全く一つのものであるからである。

自己は自己としての言語による体験の表現があり、言語では尽くせぬ体験の表現があり、他もまた同様である。しかも言語による体験の表現には自他の差があり、言語では尽くせぬ真理体験にもまた自他の違いが出て来るのである。

趙州真際大師が、修行者たちに説いた。

「お前たちがもし一生の間、道場を離れずに坐禅三昧に入って一言も口をきかなかったとしても、人はお前たちを無句無言の人とは呼ばないであろう。十年、五年の坐禅三昧の後は諸仏祖方も、お前たちに及ばないかも知れない」。

したがって五年、十年と禅の道場の生活は、その間に世の中もいろいろに移り変りを見ることであろうが、しかも一生の間、禅の道場を離れない決心で参禅辦道のことをよく考えて見ると、坐禅によって一切の煩悩を断絶する不動のすがたそれ自身、真理の体験の説法に外ならない。一生、禅の道場を離れない

漢なるべし。一生は所従来をしらずといへども、不離叢林ならしむれば不離叢林なり。一生と叢林と、いかなる通霄路かある。ただ兀坐を辦肯すべし、不道をいとふことなかれ。不道は道得の頭正尾正なり。

兀坐は一生二生なり、一時二時にあらず。兀坐して不道なる十年五載あれば、諸仏もなんぢをないがしろにせんことあるべからず。まことにこの兀坐不道は、仏眼也覷不見なり、仏力也牽不及なり。諸仏也不奈爾何なるがゆゑに。

趙州のいふところは、兀坐不道の道取は、諸仏もこれを啞漢といふにおよばず、不啞漢といふにおよばず。しかあれば、一生不離叢林は、一生不離道得なり。兀坐不道十年五載は、道得十

日常の坐禅、経行（僧堂の中で坐禅の間に一足半歩の足どりで僧堂内を巡堂し回ること）の生活は、人がお前たちを無句無言の人と呼ぶことはないであろう。一生道場を離れないというその一生はどこから来たのか、どこへ去るのか、もとより来る処もなく去る処もわからないのであるが、叢林（禅院）を一生離れずというなれば叢林を離れないことは道得である。一生と叢林との両者の間には絶対境に通ずるどのような一路が通じているのであろうか。その一路とは不動の坐禅の一路あるのみである。この故にただひたすらに坐禅を修証すべきである。無言の坐禅を嫌ってはならない。無言の坐禅は真理の体験の始めであり終りである。

不動の坐禅は、一生、二生の坐禅である。即ち無限の生にわたる坐禅であって、一時や二時の坐禅ではない。坐禅して無言なること十年、五年であるならば、諸仏もお前たちを軽々しく取り扱われることは決してない。まことに無言の坐禅は、仏眼をもってしても見抜くことができず、仏力をもってしても動かすことができないものである。諸仏も如何ともすることのできない絶対のものであるからである。

趙州真際大師の言われる無言の坐禅とは、諸仏も、この人を「啞漢」（仏道参徹の無句の鉄漢）と呼ぶことができず、「啞漢」でないとも呼ぶことができない、諸仏もどうすることもできないものである。したがって一生涯、禅院を離れないというのは、一生涯、真理の体験を離れないということである。無言の坐禅

年五載なり。一生不離不道得なり、道不得十年五載なり。坐断百千諸仏なり、百千諸仏坐断儞なり。

しかあればすなはち、仏祖の道得底は、一生不離叢林なり。たとひ唖漢なりとも、道得底あるべし。唖漢は道得なかるべしと学することなかれ。道得あるもの、かならずしも唖漢にあらざるにあらず、唖漢また道得あるなり。唖声きこゆべし、唖語きくべし。唖にあらずば、いかでか唖と相見せん、いかでか唖と相談せん。すでにこれ唖漢なり、作麼生相見、作麼生相談。かくのごとく参学して、唖漢を辦究すべし。

雪峯の真覚大師の会に、一僧ありて

の十年、五年というのは、真理の体験の十年、五年のことである。しかも一生涯、真理の体験の脱落であり、真理の体験の脱落の十年、五年である。

百千の諸仏を超越した人であり、百千の諸仏も、お前を超越するのである。百千の諸仏を超越することは、坐禅の究極の心境であり、仏になることも超出した悟り、悟らないことに囚われない世界である。いわゆる、殺仏、殺祖が坐断である。しかし、その諸仏を坐断する人は、われわれ自身である。

したがって仏祖方の真理の体験は「一生涯、道場を離れないこと」と一つである。たとえ無句無言の人であったとしても、真理を体験することはできるであろう。無句無言の人は真理を体験することはできないと考えてはならない。真理の体験者は、必ずしも「無句無言の人」でないと定っているわけはない。「無句無言の人」であっても、また真理の体験者となることができるのである。無句無言の人の声も聞くことができる。無句無言の人の言葉も理解することができるのである。しかし、無句無言の人の声、無句無言の人の言葉を聞くには、自分も無句無言の人にならなければ、どうして無句無言の人と真に逢うことができようか。どうして無句無言の人と話し合うことができようか。

無句無言の人となりきってしまえば、どのようにして語り合うであろうかをこのように学んで、無句無言の人のことを考え知るべきである。

雪峰山の真覚大師（雪峰義存）の門下に一人の僧がいて、山のほとりに庵を

やまのほとりにゆきて草をむすびて庵を卓す。としつもりぬれどかみをそらざりけり。庵裏の活計たれかしらん、山中の消息悄然なり。みづから一柄の木杓をつくりて、渓のほとりにゆきて水をくみてのむ。まことにこれ飲渓のたぐひなるべし。かくて日往月来するほどに、家風ひそかに漏泄せりけるによりて、あるとき僧きたりて庵主にとふ、「いかにあらんかこれ祖師西来意。」庵主云、「渓深　杓柄長。」とふ僧おくことあらず、礼拝せず、請益せず。やまにのぼりて雪峯に挙似す。雪峯ちなみに挙をききていはく、也甚奇怪。雖然如是、老僧自去堪過始得。

雪峯のいふこころは、よさはすなはちあやしきまでによし、しかあれども、老僧みづからゆきてかんがへみるべしとなり。かくてあるに、ある日、雪峯たちまちに侍者に剃刀をもたせて卒しゆく。直に庵にいたりぬ。わづかに庵主をみるに、すなはちとふ、道得ならばなんぢが頭をそらじ。

作って住んでいた。数年たっても髪を剃らなかった。このような草庵の生活については誰が知るであろうか、山の中の様相は、まことに淋しく静かなものであったであろう。僧はいつも自分の手で一本の木の枝を折って柄杓を作り、渓のほとりに行き水を汲んで飲んでいた。まことにこれは風流なことであった。こうして脱落した僧の閑寂な生活の様子が僅かに世間に伝えられていった。

あるとき他の僧がその山中の庵を訪ねた。そして庵の主人に問うて言った。

「達磨大師が、インドから、中国に来られた真意は何ですか」と。

庵主が答えた「溪深ければ、柄杓も長い」と。

僧は、その答えの意味は何のことか解らなかったが、敢えて反問したり教えを求めることもなく雪峰山に登って、雪峰禅師にそのことを伝えた。

雪峰禅師は、そのときその言葉を聞いて、「不思議なことだ。祖師西来意はその通りである。今度は私が往って、試問してみよう」といった。

雪峰の言ったその言葉の真意は「その庵主の答えは、不可思議なくらいすぐれたものだ」という嘆声である。それで自分自身で行って試問してみようと言われたのである。

そこで、ある日、雪峰禅師は、突然、侍者に剃刀をもたせて、その草庵を訪れた。そして僧に問うた。

「真理を体得しているお前なら、どうしてお前の髪を剃らないのか」と。

この問、こころうべし。道得不剃汝頭とは、不剃頭は道得なりときこゆ。いかん。この道得もし道得ならんには、畢竟じて不剃ならん。この道得、きくちからありてきくべし。きくべきちからあるもののために開演すべし。

ときに庵主、かしらをあらひて雪峯のまへにきたれり。これも道得にてきたれるか、不道得にてきたれるか。雪峯すなはち庵主のかみをそる。

この一段の因縁、まことに優曇の一現のごとし。あひがたきのみにあらず、ききがたかるべし。七聖十聖の境界にあらず、三賢七賢の覷見にあらず。経師論師のやから、神通変化のやから、いかにもはかるべからざるなり。仏出世にあふといふは、かくのご

この雪峰禅師の問いの真意を十分に究明すべきである。もし庵主が真理を体験しているからには、いかに雪峰たりとも手を下すことはできぬからである。雪峰の問いの「もしお前が真理を体験しているならお前の髪を剃らない」という……、「頭を剃らない」というのは即ち「頭を剃らない」は「真理である」と聞えるが果してどうか。

この「真理の体験」がもし本物であるならば、結局は剃らないことになる。庵主の「真理の体験」の境地には、雪峰禅師といえども立ち入ることはできないからである。この「真理の体験」という言葉は、聞く力のある者にして始めて聞くことができるのであるから、聞く力のある者にのみ説くべきである。

そのとき、庵主は、頭を洗って雪峰禅師の前に来たが、果して真理の体験者として来たのか、または、その「真理の体験」をも脱落した人として来たのか。ともかくも、雪峰は、庵主の髪を剃ってしまったのである。

雪峰禅師と庵主とのこの出会いの因縁は、まことにこの世にまれな三千年に一度咲く優曇華の華が美しく咲いたようである。この因縁には、値い難いばかりでなく、聞くことも得難いのである。小乗の修行者の最高位の七聖、十聖の境界と比較にはならない。同じく、小乗の少し悟りを開いた三賢、七賢の修行者のうかがい知る境地ではない。仏教学者や経典論者たちや、あるいは小乗の神通の徒（神変不可思議の教行を宗旨とする者）の計り知ることのできない事柄で

とくの因縁をきくをいふなり。

しばらく雪峯のいふ道得不剃汝頭、いかにあるべきぞ。未道得の人これをききて、ちからあらんは驚疑すべし、ちからあらざらんは茫然ならん。仏と問著せず、道といはず。三昧と問著せず、陀羅尼といはず。かくのごとく問著する、問に相似なりといへども、道に相似なり。審細に参学すべきなり。

しかあるに、庵主まことあるによりて、道得に助発せらるるに茫然ならざるなり。家風かくれず洗頭してきたる。これ仏自知慧、不得其辺の法度なり。現身なるべし、説法なるべし、度生なるべし、洗頭来なるべし。ときに雪峯もしその人にあらずば、剃刀を放下して呵呵大笑せん。しかあれども、雪峯そのちからあり、その人なるによ

ある。われわれは仏がこの世に出現されたときにお値するというのは、このような因縁の話を聞くことを言うのである。

では、ここで雪峰禅師の言われた言葉の「真理を体験しているならば、お前の頭を剃らない」というのは、どのようなことを言うのであろうか。未だかつて真理を体験しない人々は、この言葉を聞いたとき、また参学の力のある人々たちも稀に見る仏法と驚くであろう。参学の力のないものは、漫然として、馬耳東風であろう。雪峰禅師の庵主に対する問いは「仏（覚者）とは何」と問わず、「道（真理）とは如何」と問わず、「三昧（坐禅）とは何」と問わず、「陀羅尼（仏智）とは如何」と問わず、このように問うのは、問いのように見えるが、実はただの問いでなく、問い自身が、真理を説いているのである。この点を詳しく参学すべきである。

ところが庵主はまことの真理の体験者であったので、自己の真理の体験に助けられてぼんやりとはしていなかったのである。庵主の家風、即ち出家としてのあり方がそのまま現われて頭を洗って来たのである。これこそ仏自らの広大なる智恵をもってしても、その辺際をうかがい見ることのできないほどの仏法である。庵主の説法である。庵主の衆生済度の説法である。即ち「頭を洗う」の仏法である。仏智慧も如何ともすることのできない庵主の「頭を洗う」ときに雪峰禅師がもし真理を体験したその人でなかったなら、剃刀を捨て徒らにカ

りて、すなはち庵主のかみをそる。まことにこれ雪峯と庵主と、唯仏与仏にあらずよりは、かくのごとくならじ。一仏二仏にあらずよりは、かくのごとくならじ。龍と龍とにあらずよりは、かくのごとくならじ。驪珠は驪龍のをしむこころ懈倦なしといへども、おのづから解収の人の手にいるなり。

しるべし、雪峯は庵主を勘過す、庵主は雪峯をみる。道得不道得、かみをそられ、かみをそる。しかあればすなはち、道得の良友は、期せざるにとぶらふみちあり。道不得のとも、またざれども知己のところありき。知己の参学あれば、道得の現成あるなり。

正法眼蔵道得第三十三

仁治三年壬寅十月五日、書于観音導利興聖宝林寺。沙門、、

同三年壬寅十一月二日、書写之。

懐弉

ラカラと大笑したであろう。しかしながら即時に庵主の髪を剃ったのである。

まことにこれは、雪峰禅師と庵主と、唯だ一人の仏と一人の仏でなかったならば、このような勝れた出会いの因縁はなかったであろう。二仏が一仏となっていなかったならば、このようにはならなかったであろう。真龍と真龍でなければ、このような結果にはならなかったであろう。黒龍の顎の下の宝珠は、黒龍の大切にしている珠であり、日夜これを守護して、怠ることはないけれども、自ら手に入れる能力のある人には手に入ってくるのである。

知るべきである。雪峰禅師は庵主を、よくも試験し、庵主は、よくも雪峰を見る明眼を具えていたから、このようになったのである。真理の体験と、真理の体験の脱落とが、髪を剃ったり、剃られたりしているのである。かくの如くであるから、真理を体験した良友は、予期しないのに、両人の真髄を互いに見あう道が開けている。真理の体験を脱落した友も、また期待しないで知己となる場所を見出すのである。お互いに、親密なる仏道の参学があるから、真理の体験が現成するのである。

正法眼蔵第三十三　道得

仁治三年壬寅十月五日、観音導利興聖宝林寺において書す。僧、、

同三年壬寅十一月二日、これを書写す。

懐弉

正法眼蔵第三十四　仏教

諸仏の道現成、これ仏教なり。これ仏祖の仏祖のためにするゆゑに、教の教のために正伝するなり。これ転法輪なり。この法輪の眼睛裏に、諸仏祖を現成せしめ、諸仏祖を般涅槃せしむ。その諸仏祖、かならず一塵の出現あり、一塵の涅槃あり。尽界の出現あり、尽界の涅槃あり。一須臾の出現あり、多劫海の出現あり。しかあれども、一塵・一須臾の出現、さらに不具足の功徳なし。尽界・多劫海の出現、さらに補虧闕の経営にあらず。このゆゑに、朝に成道して夕に涅槃する諸仏、いまだ功徳かけたりといはず。もし一日は功徳すくなしといはば、人間の八十年ひさしきにあらず。人間の八十年

諸仏の証りの体験の言葉、即ち説法を仏教というのである。仏祖が仏祖に説くものである教が、教のために教を正伝するのである。それが説法である。この説法の真理の光明に諸仏の出現があり、涅槃があるのである。

その諸仏は一塵中に永遠の真理を徹見し体験する。その故に一塵中に大宇宙を収め、宇宙の一々の事象の存在に価値を現成せしめている。そしてそれらの一々は、一瞬時も断絶はない。その一瞬は、一瞬の絶対価値である。これが仏心、涅槃、解脱の現成なのである。その現象の一々は、永遠の価値である。しかしながら、この万象のものごとの一々の一瞬時の現象は、その一々がいずれも皆、完全無欠、絶対的な価値である。しかも永遠（多劫海）の現成である。

しかしながら一塵といい、一瞬といっても、真理としての価値の現成、仏心としての功徳のそなわらないものは何一つないのである。そういうわけであるから、全宇宙（空間）、永遠（時）の功徳の現成は、決して欠けたものの補いの運営ではない。

をもて十劫二十劫に比せんとき、一日と八十年とのごとくならん。此仏彼仏の功徳、わきまへがたからん。長劫寿量の所有の功徳と、八十年の功徳とを挙して比量せんとき、疑著するにもおよばざらん。このゆゑに、仏教はすなはち教仏なり、仏祖究尽の功徳なり。諸仏は高広にして、法教は狭少なるにあらず。まさにしるべし、仏大なるは教大なり、仏小なるは教小なり。このゆゑにしるべし、仏および教は、大小の量にあらず、善・悪・無記等の性にあらず、自教教他のためにあらず。

この故に大品般若経二十二巻に「朝に成道して夕に涅槃（入滅）した」といわれる須扇多仏のような諸仏でも、決してその功徳において、功徳が欠けているとは言えない。もしも、一日では功徳が少ないと言うならば、人間の寿命の八十年は長いものではない。人間の八十年をもって永遠の時間と比べたなら、今の一日に等しいものとなるであろう。

須扇多仏の一日の仏としてのその功徳は、世尊の八十年間のその功徳と長い短いを考えると、須扇多仏と世尊の功徳は諒解することができないであろう。たとえ百年、千年の寿命を保つ他の生物のその功徳と、世尊の八十年の寿命の功徳とを比較するときは、真理のうえから本質的に平等であることは疑う余地はない。

であるから、仏教は「教仏」である、教が仏である。仏教は仏の人格、人間としての人格、仏祖の自ずからなる働きである。仏と教の同一のとき、諸仏は高広であり、仏教は狭小ではないとの理由が成立する。故にまさに知るべきである。仏が大であれば教もまた大である。仏が小であれば教もまた小である。これによって知るべきである。仏および教は認識や意識の思量を離れ、大小の量を超えた絶対のものである。この故に善と悪と無記（善悪でない性）の性でもない。自他のためという相対的な行でなく、仏教のために行う純粋経験であり、無所得の行である。

ある漢いはく、釈迦老漢、かつて一代の教典を宣説するほかに、さらに上乗一心の法を摩訶迦葉に正伝す、嫡嫡相承しきたれり。しかあれば、教は赴機の戯論なり、心は理性の真実なり。この正伝せる一心を、教外別伝といふ。三乗十二分教の所談にひとしかるべきにあらず。一心上乗なるゆゑに、直指人心、見性成仏なりといふ。

この道取、いまだ仏法の家業にあらず。出身の活路なし、通身の威儀あらず。かくのごとくの漢、たとひ数百千年のさきに先達と称すとも、恁麼の説話あらば、仏法仏道はあきらめず、通ぜざりけるとしるべし。ゆゑはいかん。仏をしらず、教をしらず、心をしらず、内をしらず、外をしらざるがゆゑに。そのしらざる道理は、かつて仏法をきかざるによりてなり。いま諸仏といふ本末いかなるとしらず、去来の辺際すべて学せざるは、仏弟子と称す

ある人の説に、釈迦老師は、かつて一代の間においていろいろの教典を説かれたほかに、さらに最高の教え、上乗一心の仏教を大迦葉尊者に正伝せられた。この上乗一心の仏教は後継者から後継者に正伝せられて、今日に至ったのである。ゆえに教典本位の教義は相手に応じて方便を以って説かれた戯論である。その教説の根本精神は真理（一心）である。仏教はこの一心の正伝にある。この一心を教外別伝（教の外の一心を別に伝う）と言う。一般仏教の説の三乗十二分教の説は決して一心上乗の仏教ではなく、一心の正伝による仏教では一心上乗であるから「直指人心、見性成仏」（人に本来具わっている自己の心性を発見せよ、その心性を明らめ得たとき、仏となる）というのであると。

この道理はまだ正しく伝えて来た仏道ではない、一心の道理を解脱した機用がない。仏としての条件である解脱に達する規範の行いがない。この類いのような者どもは、たとえ数百千年後において仏教の諸仏と名づけられるとしても、このような説話があるなら、仏教をあきらめず仏教に通じていなかった人であると知るべきである。その理由いかにといえば、仏を知らず、教をしらず、心を知らず、自己を知らず、他己を知らない者であるからである。その知らない理由は、未だかつて仏を知らず、教をしらず、仏道の本来を知らないからである。真の仏弟子たる者は、これらの事実を知り尽くしていなければ仏弟子とはいえない。

るにたらず。ただ一心を正伝して、仏教を正伝せずといふは、仏法をしらざるなり。仏教の一心をしらず、一心の仏教をきかず。一心のほかに仏教ありといふ、なんぢが一心、いまだ一心ならず。仏教のほかに一心ありといふ、なんぢが仏教、いまだ仏教ならざらん。たとひ教外別伝の謬説を相伝すといふとも、なんぢいまだ内外をしらざるは、言理の符合あらざるなり。

仏正法眼蔵を単伝する仏祖、いかでか仏教を単伝せざらん。いはんや釈迦老漢、なにとしてか仏家の家業にあるべからざらん教法を施設することあらん。釈迦老漢すでに単伝の教法をあらしめん、いづれの仏祖かなからしめん。

このゆゑに、上乗一心といふは、三乗十二分教これなり、大蔵小蔵これなり。

しるべし、仏心といふは、仏の眼睛なり。破木杓なり、諸法なり、三界なるがゆゑに、山海国土・日月星辰なり。仏教といふは、万像森羅なり。外といふは、這裏なり、這裏来なり。正

ただ一心のみを正伝して仏の教えを正伝しないということは、仏教を知らないことである。仏教の一心を知らず、一心の仏教を学ばず、一心の外に仏教があるという、尊公らの言う一心は、まだ仏教の一心ではない。仏教の外に一心があるという尊公らの仏教は、真の仏教でない。たとえ教外別伝の謬れる説を相伝して来たとしても、尊公らの言う内外、主客が知られていないから、言葉の道理が符合しないのではないか。

仏の、正法眼蔵（仏教）を単伝せられた仏祖が、どうして、正しい仏教を単伝せられないことがあろうか。ましてや釈尊が、どうして仏教のあり方でない教法を説かれることがあろうか。釈尊がすでに単伝せられた教法があるのに、どうして仏祖がその教法を正伝せられないであろうか。

そのゆえ一般仏教で「上乗一心の法」というのは、三乗十二分教のことである。大蔵小蔵（大乗経典、小乗経典）の経がそれである。

しるべきである。仏心即ち上乗一心というのは、仏の眼睛（根本精神）である。破木杓（底の無い柄杓、無我の心、解脱境、煩悩の水を汲んでも水は溜まらぬ）である。あらゆるものごとである。真理である、宇宙である、山海、国土、日月星辰である。

仏教というのは眼前のものごと、森羅万象のことである。「教外別伝」とい

伝は、自己より自己に正伝するがゆゑに、正伝のなかに自己あるなり。一心より一心に正伝するなり、正伝に一心あるべし。上乗一心は土石砂礫なり、土石砂礫は一心なるがゆゑに、土石砂礫は土石砂礫なり。もし上乗一心の正伝といはば、かくのごとくあるべし。

しかあれども、教外別伝を道取する漢、いまだこの意旨をしらず。かるがゆゑに、教外別伝の謬説を信じて仏教をあやまることなかれ。もしなんぢがいふがごとくならば、教をば心外別伝といふべきか。もし心外別伝といはば、一句半偈つたはるべからざるなり。もし心外別伝といはずば、教外別伝といふべからざるなり。

摩訶迦葉すでに釈尊の嫡子として法蔵の教主なり、正法眼蔵を正伝して仏道の住持なり。しかありとも仏教は正伝すべからずといふは、学道の偏局なるべし。しるべし、一句を正伝すれ

うその「外」というのは「この内」である「この内に来る」ことである（万有と自己は一如、この自覚の体験の実現がこの内に来るとの意である）。仏道の真理の正伝は、これらの現成せる一々が自己をありのままに、自己が自己を現成しているのである。正伝のなかに自己があるのである。この正伝は、現成の一つ一つの自己の一心（真理）である。土石砂礫も一心である。故に土石砂礫はそのままに自己が自己を現成している。もし上乗一心の正伝というならば、このようなことである。

しかしながら教外別伝を唱える人々は、まだこの仏教の根本の道理を知らないから、この誤った教外別伝の説を信じているのである。その誤りから醒め、正しい仏教を正しく明らめて、仏教を誤って見てはならない。

もし仏教とは尊公がいうようなものであるならば、経文上の教えが「心外別伝」ということになりはしないか。果してそうであるとすれば、仏教は一句も半句も伝わってはいない。心外別伝といわず、教外別伝といってはならない。

摩訶迦葉尊者は、すでに釈尊の後継者として、仏法全体の教主である。正法眼蔵を正伝した仏道の統轄者なのである。それであるのに、（十二分教のような）仏教が正しく伝えることのできないということは、仏道を学ぶ上での偏見狭量である。知りなさい。仏教の一句を正伝すれば、唯一の法が正伝せられる

ば、一法の正伝せらるるなり。一句を正伝すれば、山伝水伝あり。不能離却這裏なり。

釈尊の正法眼蔵無上菩提は、ただ摩訶迦葉に正伝せしなり、余子に正伝せず。正伝はかならず摩訶迦葉なり。このゆゑに、古今に仏法の真実を学する箇箇、ともにみな従来の教学を決択するには、かならず仏祖に参究するなり、決を余輩にとぶらはず。もし仏祖の正決をえざるは、いまだ正決にあらず。依教の正不を決せんとおもはんは、仏祖に決すべきなり。そのゆゑは、尽法輪の本主は仏祖なるがゆゑに。道有道無、道空道色、ただ仏祖のみこれをあきらめ、正伝しきたりて、古仏今仏なり。

巴陵、因僧問、「祖意教意、是同是別。」師云、「鶏寒上樹、鴨寒入水。」

ことを。一句を正伝すれば、山を正伝し、水を正伝する。全宇宙の森羅万象ことごとくが仏道の正伝なのである。

釈尊が迦葉に正伝せられた正法眼蔵である最上の悟りの道は、ただ摩訶迦葉にのみ伝えられたのである。その他の者には伝えてはいない。仏道の正伝は必ずひとり摩訶迦葉のみである。

それゆえ、仏道の真実を修証する人には、古今を通じて、何れも共に従来の教学を分明するには、必ず仏祖について参究しなければならない。仏道の参究を仏祖の外に求めたり、学ぶことは仏道においては許されない。また仏道修行により、疑いを明らめ、仏道を体験したと自覚したときは、必ず仏祖の証明を得なければならぬ。その証明の無いものは、まだ正しい仏道の体験者ではない。また正しい仏道を学ぶそのときは、教えの正否のいずれかを選ぶべきかの決定について必ず仏祖に乞うべきである。その理由は、全仏教の主は仏陀である故に、仏の悟りの体験の内容を、あるいは常住、あるいは無常といい、あるいは空といい、あるいは有と説かれるのである（このような説き方は聞き手の能力に応じての形式である）。この悟りの内容は仏祖だけがこれを明らめ正伝して来られたのである。この事実は、古の仏祖から今日の仏祖に正伝せられていることである。

巴陵の新開院顥鑑禅師に僧が問うた。「祖師の禅と、祖師の教えの意義と精神は、同じですか別ですか」と。この質問に対し、禅師は「鶏は余り寒いので

この道取を参学して、仏道の祖宗を相見し、仏道の教法を見聞すべきなり。いま祖意教意と問取するは、祖意は祖意と是同是別と問取するなり。いま鶏寒上樹、鴨寒入水といふは、同別を道取すといへども、同別を見取するともがらの見聞に一任する同別にあらざるべし。しかあればすなはち、同別の論にあらざるがゆゑに、同別と道取しつべきなり。このゆゑに、同別と問取すべからずといふがごとし。

玄沙、因僧問、「三乗十二分教即不要、如何是祖師西来意。」師云、「三乗十二分教総不要。」

樹の上に登り、鴨は水の中にとびこんだ」と答えた。

この禅師の言葉の真意を深く参究して、仏教中の祖師禅の真髄を体験し、仏道の教説を研究すべきである。

いま巴陵に僧が、祖師の道と教えとは同じか、また別かとの問いは、祖師の意と祖師の道（意）とは別か同じなのかと問うことと同様である。

「鶏寒上樹、鴨寒入水」というのは、常識的な見方に任せた同別の義ではないのである。鶏と鴨、樹と水は別の存在であり、鶏と鴨の「上樹入水」の動作は別である。しかし両者が寒さを嫌って暖を求める心と行動は同じく共通している。凡ての差別観を超越して、暖を求める心と行に帰一されて了っている。だから当然この場合の同じか別の見解は常識的に論ずべきでない。同別を問う論ではない。常識的な同別の論は棄て去るべきである。だから僧の「祖意教意」の同別の質問はすべきでない。仏道の上においても、祖意（禅）と教意（教理）の両者があり、祖意は仏道の体験であり、一は仏道の教学であって、それぞれその分野を別にしている。しかしその目的においては、仏道の目的たる教化にある。仏道の実現にある。この実現は禅教一致の上にのみ現成するのである。

福州の玄沙山の師備禅師に僧がたずねた。「三乗十二分教（禅の外の仏教学）は不必要ですか、また達磨の禅との関係はどうですか」と。「三乗十二分教など総て不必要である」と玄沙は答えた。

いはゆる僧問の三乗十二分教即不要、如何是祖師西来意といふ、よのつねにおもふがごとく、三乗十二分教は条条の岐路なり、そのほか祖師西来意あるべしと問するなり、三乗十二分教これ祖師西来意なりと認ずるにあらず。いはんや八万四千法門蘊すなはち祖師西来意としらんや。しばらく参究すべし、三乗十二分教なにとしてか即不要なる。もし要せんときは、いかなる規矩かある。三乗十二分教を不要なるところに、祖師西来意の参学を現成するか。いたづらにこの問の出現するにあらざらん。

玄沙いはく、三乗十二分教総不要。この道取は法輪なり。この法輪の転ずるところ、仏教の仏教に処在することを参究すべきなり。その宗旨は、三乗十二分教は仏祖の法輪なり、有仏祖の

僧のこの問いは世間的な考えから、「三乗十二分教は釈尊の教説の理論的なもので、仏道の実践に眼目をおく禅は、三乗十二分教のごとき記述的教説は仏道の末流のもので禅には不必要である。禅と十二分教とは断然区別すべきもので、祖師達磨の禅は十二分教の外にあるものであろう」との質問である。

この質問では三乗十二分教は達磨の禅であるとは認めていない。ましてや釈尊一代の教説たる八万四千の法門が、祖師西来の禅であることなど知るはずはない。このことを静かに究明すべきである。この質問の三乗十二分教は、なぜ不必要なのか、もしも必要とするなら、その教の中にどういう法規があるのかどうか。元来、三乗十二分教を不要というのは、教に現われている理論そのものを要せずとの意味ではないが、もしそうであれば、達磨が中国に西来した仏祖の大精神が現成するのではないかどうか。もしこの仮定的なことを真実とする場合において、教乗の理論を不要であるとして捨てた境地に教乗の精神が現成して、それが達磨の西来の精神と融合し、等しくなるのではないか。この道理が真実であるなら、この僧の質問も「いたずら」のものでない。

玄沙の語の「三乗十二分教は総て不要」ということの言葉は真実の説法であって、この説法の行われ、仏教の所在する処ということを参究し、さらにまた玄沙の不要の説法の立場からは、一切の仏教は祖師西来と同じ内容となることを究明すべきである。三乗十二分教は釈尊の説法である。釈尊のおられると否と

時処にも転ず、無仏祖の時処にも転ず、祖前祖後おなじく転ずるなり。さらに仏祖を転ずる功徳あり。祖師西来意の正当恁麼時は、この法輪を総不要なり。総不要といふは、もちゐざるにあらず、やぶるにあらず。この法輪、このとき総不要輪の転ずるのみなり。三乗十二分教なしといはず、総不要の時節を覰見すべきなり。総不要なるがゆゑに三乗十二分教なり、三乗十二分教なるがゆゑに三乗十二分教にあらず。このゆゑに、三乗十二分教総不要と道取するなり。その三乗十二分教そこばくあるなかの一隅をあぐるには、すなはちこれなり。

三乗

　一者声聞乗。

　四諦によりて得道す。四諦といふは、苦諦・集諦・滅諦・道諦なり。これをきき、これを修行するに、生老病死を度脱し、般涅槃を究竟す。この四諦を修行するに、苦・集は俗なり、滅・

に拘わらず、無限の時間空間に転ぜられるばかりでなく、さらにこの三乗十二分教の説法の功徳は、諸仏祖の成道、説法等の功徳がある。

　祖師西来意の上からいえば、この説法は「総て不要」である。この総て不要の語は、三乗十二分教を否定することでもない。捨てる語でもない。

　三乗十二分教の説法は、祖意教意一如の説法が演ぜられるのである。この故に三乗十二分教は必要なしというのではない。よく玄沙の総て不要の語は〝総不要〟即真理なる意義を徹見すべきである。三乗十二分教が総て不要（十二分教と祖意は一つのものであり同じものは二つ並べぬ）であるから、三乗十二分教である。三乗十二分教であるから三乗十二分教ではない。この故に三乗十二分教は総て不要である。この三乗十二分教についていろいろあるうちから、その意味を若干概論的に述べてみる。

三　乗

一　声聞乗

四諦（因果の四箇条の真理）とは、仏道を知識的に悟る聖者の声聞の教えである。四諦は苦諦、集諦、滅諦、道諦である。この四箇条の真理を聞いて修証するとき、生老病死の人生苦を解脱し、仏道を成就することができる。苦諦は人生苦の因縁を諦め、集諦は苦の集り来る因果を諦める俗界上の真理であ

道は第一義なりといふは、論師の見解なり。もし仏法によりて修行するがごときは、四諦ともに唯仏与仏なり、四諦ともに法住法位なり。四諦ともに実相なり、四諦ともに仏性なり。このゆゑに、さらに無生無作等の論におよばず。四諦ともに総不要なるがゆゑに。

二者縁覚乗。

十二因縁によりて般涅槃す。十二因縁といふは、一者無明、二者行、三者識、四者名色、五者六入、六者触、七者受、八者愛、九者取、十者有、十一者生、十二者老死。

る。滅諦は苦集の真理を諦め迷いを離れ解脱の道を求めることであり、道諦は解脱を求める修行の徳目を八つの項（八聖道）に示したものである。悟りを体験するに至る悟界の因果の真理を説き、悟りを得させるというのが仏教の学者の論説なのである。もし正しい仏法（真理）によって修証することは、四諦の真理そのものが仏道なのである。これはただ仏と仏との相続である。四諦は、みなありのままの真理の現成であり、諸法実相であり仏性である。さらにこの四諦という仏性は有無生滅の論を超越している。四諦ともに総不要である。

二　縁覚乗

十二因縁は過去現在未来にわたって働きつづける法であり、その因縁の一々は真妙なる法に収まってしまうから、十二因縁を参学するとき仏果を証する。

その十二の因縁（人生迷妄の因縁を十二に分けて人の生老病死の転回転生を観じて悟りに到る説）とは、1　無明（痴）、2　行（無明の行動）、3　識（行から迷いを生ずる、父母交会により初めて胚胎せんとする時代）、4　名色（胎児の身心が未完成時代）、5　六入（別名、六処、胎児の身体が完成の時代）、6　触（胎児と母胎と還境との三つが調和して出生する時の名）、7　受（客観の事象を感受する五歳から十歳位までの時代）、8　愛（十五六歳以後の愛欲の盛んになる時の名）、9　取（愛する者を執取する中年時代の名）、10　有（執愛により起した行いが後の凡ての果となる、因が果を有する故に名づける）、11　生（後生の身心を生じ、果報を結ぶ）、12　老死（身心が衰変して死に至る）。

この十二因縁を修行するに、過去・現在・未来に因縁せしめて、能観・所観を論ずといへども、一一の因縁を挙して参究するに、すなはち総不要輪転なり、総不要因縁なり。しるべし、無明これ一心なれば、行識等も一心なり。無明これ滅なれば、行識等も滅なり。無明これ涅槃なれば、行識等も涅槃なり。生も滅なるがゆゑに、恁麼いふなり。無明も道著の一句なり、識・名色等もまたかくのごとし。しるべし、無明・行等は、吾有箇斧子、与汝住山なり。無明・行識等は、発時蒙和尚許、斧子便請取なり。

三者菩薩乗。

六波羅蜜の教行証によりて、阿耨多

この十二因縁の修行は、過去、現在、未来の三世の時間の上において、三世両重の因果観である。即ち過去の因により現在の果を感じ、現在の因により未来の果報を招くことを観じさせて、観ずる自己と、観ぜられる十二因縁の二者の対立について論ずることが十二因縁であるが、実を言えば無明以下の生老病死までの事実の一々について参究してみると、総不要の教説である。総不要の十二因縁である。ここの道理について静かに究明しなさい。

われわれの無明は滅である。行識等も滅である。無明は涅槃である。行識等も涅槃である、生も滅であるからこのようにいうのである。換言すれば十二因縁の一つ一つの事実は真理自体である。真理は一心、滅、涅槃の事実である。

このように純粋な禅観からすれば、無明即真理であり、価値的な存在であるから、行識……生老病死の現実は真理開顕の一句、正法眼蔵現成の一句である。他の行、識、名、色等の十二因縁の一句一句においてもまた同じである。無明・行・識等は正法眼蔵と知るべきである。それを青原行思禅師が弟子の石頭希遷和尚に仏法を伝えるときに「私の斧を与えるから、この山に住んで木を伐採せよ」と言い、石頭は「謹んで拝領いたします」と斧を受けたのは、何れも無明行識等の伝受である。正法眼蔵の授受正伝である。

三　菩薩乗

六波羅蜜の行によって自利々他の二行を成就して、仏の境地に到らせる菩薩

羅三藐三菩提を成就す。その成就といふは、造作にあらず、無作にあらず、始起にあらず、新成にあらず、久成にあらず、本行にあらず、無為にあらず。ただ成就阿耨多羅三藐三菩提なり。

六波羅蜜といふは、檀波羅蜜・尸羅波羅蜜・羼提波羅蜜・毘梨耶波羅蜜・禅那波羅蜜・般若波羅蜜なり。これはともに無上菩提なり、無生無作の論にあらず。かならずしも檀をはじめとし、般若をはりとせず。

経云、利根菩薩、般若為レ初、檀為レ終。鈍根菩薩、檀為レ初、般若為レ終。

しかあれども、羼提もはじめなるべし、禅那もはじめなるべし。三十六波羅蜜の現成あるべし、籮籠より籮籠をうるなり。

の教えである。六波羅蜜は六度ともいい、布施（慈悲）、持戒（戒律）、忍辱（忍耐）、精進（精励）、禅那（心の統一）、智慧（邪知を離れた真智）等の教、行、証によって、仏の境地である無上の大覚を成就するのである。その成就ということは、創造によって成就されるものでなく、また創造しないなどによってでもない。本来、固有の行でもない。形や生命の有るものでもなく、また無形無心のものでもない、ただ大覚の成就そのことである。

ただ六度の行そのままが成就菩提、即ち大覚の成就であり、無所得なる純粋経験、仏の境地なのである。故に悟りの成就は、創造し創造しないなどの相対的な思量を超越した絶対境地である。この六度の行は、その前後を必ずしも拘泥しない。

故に経に「総明な菩薩は智慧を初めとなし、布施を終りとなす。智慧の浅い菩薩は智慧を終りとなす」と明記されている。

しかし六度の眼目は実践にあるから、持戒や禅定を初めに実践する場合もある。その始めと終りについては何らの深浅はない。その六度の一々の行のなかに他の五つの行を含めている（布施の行のなかに持戒、精進、忍辱、禅定、智慧の行）から、六度の行は実は三十六度、即ち三十六の菩薩行を修ずることとなる。即ち羅籠（羅は魚の網、籠は鳥かご、身心を束縛する迷いにたとえる）から羅籠を得る。換言すれば六度から三十六の六度が現成するのである。

波羅蜜といふは、彼岸到なり。彼岸は古来の相貌蹤跡にあらざれども、到は現成するなり、到は公案なり。修行の彼岸へいたるべしとおもふことなかれ。これ彼岸に修行あるゆゑに、修行すれば彼岸到なり。この修行、かならず偏界現成の力量を具足するがゆゑに。

十二分教
一者素呾纜。此云契経。
二者祇夜。此云重頌。
三者和伽羅那。此云授記。
四者伽陀。此云諷誦。
五者憂陀那。此云無問自説。
六者尼陀那。此云因縁。
七者波陀那。此云譬喩。
八者伊帝目多伽。此云本事。
九者闍陀伽。此云本生。
十者毗仏略。此云方広。
十一者阿浮陀達磨。此云未曾有。
十二者優婆提舎。此云論議。

波羅蜜の梵語の意味は「彼の岸に到る」の意であるが、これは形相の上でなく到というのは現成のことである。真理の義である。彼岸に悟りという目標があって、それに到る川を渡って彼の岸に到る意味と思ってはならない。修行は此の岸にも彼の岸にもあるから、修行すれば彼岸に到ることである。この修行は必ず森羅万象の一切が現成する力を本来から具えているものである。

十二分教
一　素呾纜。（契経）普通の経文、真理を説き教化する経。
二　祇夜。（重頌）経の本文を、散文と頌で説く経。
三　和伽羅那。（授記）仏が菩薩に成道を予言する経。
四　伽陀。（諷誦）経の本文から独立した単なる偈頌のみの経。
五　憂陀那。（無問自説）他からの問いの無い仏説を記す経。
六　尼陀那。（因縁）説法教化の因縁の事情を記す経。
七　波陀那。（譬喩）譬喩話の教説を記す経。
八　伊帝目多伽。（本事）仏弟子の過去因縁話を記す経。
九　闍陀伽。（本生）仏陀の前生の因縁話を記す経。
十　毘仏略。（方広）宇宙即真理即仏心を説く経。
十一　阿浮陀達磨。（未曾有）仏菩薩の神変話を記す経。
十二　優婆提舎。（論議）仏説の論議解釈の経。

如来則為直説陰界入等仮実之法、是名修多羅。或四五六七八九言偈、重頌世界陰入等事、是名祇夜。或直記衆生未来事、乃至記鴿雀成仏等、是名和伽羅那。或孤起偈、記世界陰入等事、是名伽陀。或無人問、自説世界事、是名優陀那。或約世界不善事、而結禁戒、是名尼陀那。或以譬喩説世界事、是名阿波陀那。或説本昔世界事、是名伊帝目多伽。或説本昔受生事、是名闍陀伽。或説世界広大事、是名毘仏略。或説世界未曾有事、是名阿浮達摩。或問難世界事、是名優婆提舎。此是世界悉檀。為悦衆生故、起十二部経。

十二部経の名、きくことまれなり。仏法よのなかにひろまれるときこれをきく、仏法すでに滅するときはきかず。仏法いまだひろまらざるとき、またきかず。ひさしく善根をうゑてほとけをみたてまつるべきもの、これをきく。すでにきくものは、ひさしからずして

如来はあらゆるものごとの実相を説かれた。是を契経というのである。経文に、四言、五言、六言、七言、八言、九言の偈（仏徳の讃詩）を経文に重ねて附したものを祇夜と名づけ、あるいは衆生や鴿や雀の未来の成仏の予言を記した経を和伽羅那と名づけ、あるいは偈を以て万有の真理を讃した経を伽陀と名づけ、あるいは仏陀が人の問いもないのに万有の真理を説かれた経を優陀那と名づけ、衆生の悪行の因縁を示して戒律を示した経を尼陀那と名づけ、あるいは譬喩話を論述して万有の真理を示した経、これを波陀那と名づける。あるいは仏や仏弟子の過去の因縁話の経を伊帝目多伽と名づけ、あるいは仏陀の前生の因縁話の経を闍陀伽と名づけ、万有は広大な仏心（真理）なるを説くを毘仏略と名づけ、あるいは万有は神秘なものの、仏陀や菩薩の身心も神秘なものと説くのを阿浮陀達磨と名づけ、あるいは万有の真理を論議するものを優婆提舎と名づける。これらの諸経は、世間の人々の法悦を得させんための教化として、十二部経が説かれたものである。

十二部経の名を聞くことは稀である。仏法がこの世に広まったときに、この十二部経を聞くことができ、仏法がすでに滅びたときには聞くことはできない。仏法が未だ広まらないときにはまた聞くことができない。ただ永いあいだ正しく善い行いをして来た人々は、その因縁によって仏を見奉るのである。そして十二分教を聞くことができる。それらのすでに聞くことのできた人々は、久し

阿耨多羅三藐三菩提をうべきなり。

この十二、おのおの経と称す。十二分教ともいひ、十二部経ともいふなり。十二分教おのおの十二分教を具足せるゆゑに、一百四十四分教なり。十二分教おのおの十二分教を兼含せるゆゑに、ただ一分教なり。しかあれども、億前億後の数量にあらず。これみな仏祖の眼睛なり、仏祖の骨髄なり、仏祖の家業なり、仏祖の光明なり、仏祖の荘厳なり、仏祖の国土なり。十二分教をみるは仏祖をみるなり、仏祖を道取するは十二分教を道取するなり。

しかあればすなはち、青原の垂一足、すなはち三乗十二分教なり。南岳の説似一物即不中、すなはち三乗十二分教なり。いま玄沙の道取する総不要の意趣、それかくのごとし。この宗旨を挙拈するときは、ただ仏祖のみなり。さらに半人なし、一物なし、一事未起なり。正当恁麼時、如何。いふべし、総不要。

あるいは九部といふあり。九分教といふべきなり。

からずして仏道を成就することができるのである。

この十二分教はおのおのを経と名づけて、十二部経ともいうのである。この十二分教は、おのおの教は十二分教を兼ね具えているから、百四十四分教となる。同時に十二分教はおのおの十二分教を兼ね包含しているから、ただ一分教でもある。しかしながら十二分教は、千万億等の数量の問題ではない。これはすべて仏祖の生命であり、仏祖の仏道であり、仏祖の光明、威儀、国土である。このゆえに十二分教を見ることは仏祖を見ることである。仏祖を知ることは十二分教を知ることである。この十二分教の各々が有機的な関係の上に成立していることは大覚の実現を目的としている故に、その理想の完遂に帰納せられて結局、一分教となるのである。

青原行思禅師が弟子の石頭希遷禅師に一足を垂れて示したのも、また南岳懐譲禅師が師の六祖大鑑慧能禅師に「説似一物即不中（せつじいちもつそくふちゅう）」と言ったのも、みな三乗十二分教である。今また、玄沙禅師の語の「三乗十二分教総不要」の意趣は、このようなものである。この宗旨は三乗十二分教の究極の根本精神の体験である。この体験はただ仏祖のみが可能であり、他の誰れもが成し得ない、このことが明らかになったのであるから、仏道の根本義は、十二分教の教説の形式は総て不要である。凡てのものの究極は理論や記述を捨てた体験の生活にある。

この十二分教の外に九部というのがある。本来は九分教というべきである。

九部
一者修多羅。二者伽陀。三者本事。四者本生。五者未曾有。六者因縁。七者譬喩。八者祇夜。九者優婆提舎。

この九部、おのおの九部を具足するがゆゑに、八十一部なり。九部おのおの一部を具足するゆゑに、九部なり。帰一部の功徳あらずば、九部なるべからず。帰一部の功徳あるがゆゑに、一部帰一部なり。このゆゑに八十一部なり。此部なり、我部なり、払子部なり、拄杖部なり、正法眼蔵部なり。

釈迦牟尼仏言、我此九部法、随順衆生説。入大乗為本、以故説是経。

しるべし、我此は如来なり、面目身心あらはれきたる。この我此すでに九部法なり、九部法すなはち我此なるべし。いまの一句一偈は九部法なり、我此なるがゆゑに随順衆生説なり。しかあればすなはち、一切衆生の生従這裏生、すなはち説是経なり。死従這裏死は、すなはち説是経なり。乃至造次動

九部
一、修多羅　二、伽陀　三、本事　四、本生　五、未曾有　六、因縁
七、譬喩　八、祇夜　九、優婆提舎

この九部は、各九部を具足している故に、八十一部経である。九部は、各々一部を兼ね具えている故に九部である。結局、一部に帰納する働きがなければ九部ではない。一部に帰納する働きがあるから一部は一部に帰納する。この故に八十一部である。以上は九部と一部の関係を数の上で演繹し帰納して述べたのであるが、さらに宗教的に帰納すれば、此の部経であり、我が部経であり、払子部経であり、拄杖部経であり、正法眼蔵部経である。

釈迦牟尼仏がいわれた。「我が此の九部の法は衆生の力に応じて説くのである。そしてこの九部法は大乗にはいる根本であるからこれを説くのである」と。このことを参究すべきである。

〝我が此の如来である〟此の我の面目は如来の身心の示現である。また九部法である。九部法は此れ我である。いま我の一句一偈はすべて九部法である。我は九部法であるから衆生に随順して説く、故に一切衆生の生の事実は九部法（真理）によって現成し、九部経を説いているのである。

死もまた九部経の現成、説法である。同様にまた人生日常の生活一々の一切がみな、九部経の現成、説法に外ならない。また一切衆生を教化し仏道に入ら

容、すなはち説是経なり。化一切衆生、皆令入仏道、すなはち説是経なり。この衆生は、我此九部法の随順なり。この随順は、随他去なり、随自去なり。随衆去なり、随生去なり。随我去なり、随此去なり。その衆生、かならず我此なるがゆゑに、九部法の条条なり。

入大乗為本といふは、証大乗といひ、行大乗といひ、聞大乗といひ、説大乗といふ。しかあれば、衆生は天然として得道せりといふにあらず、その一端なり。入は本なり、本は頭正尾正(てうしんびしん)なり。ほとけ法をとく、法ほとけをとく。法ほとけにとかる、ほとけ法にとかる。火焰ほとけをとき、法をとく。ほとけ火焰をとき、法火焰をとく。

是経すでに説故の良以あり、故説の良以あり。是経とかざらんと擬するに不可なり、このゆゑに以故説是経といふ。故説は亙天(くわんてん)なり、亙天は故説(こせつ)なり。此仏彼仏ともに是経と一称し、自界他界ともに是経と故説す。このゆゑに説是経なり、是経これ仏教なり。し

しめることも、九部経を説くことである。またこの衆生も〝我が此の〟九部経に随順するのである。

この随順は、他・自己・衆生・我・此に随順する。即ち、普遍的な働きである。九部経は自己となり他己となり衆生となり一切となるのであるから、一切衆生は必ず一すじに九部経である。

九部経を説くというのは、大乗に入るをその基本とする。大乗を悟り、大乗を行い、大乗を聞き、大乗を説く、というのである。それ故、衆生は必ず我此を用いて得度するのであるから、生れながら得道しているというのではない。衆生の得道の一端に過ぎない、ただ大乗にはいる基本である。基本は初めが正しければ終りも正しくなるのが道理であるから、何事によらず基本が最も大切である。仏は法を説き、法が仏を説き、法が仏にとかれ、仏が法に説かれる。火焰(かえん)が仏を説き、法を説く。仏が火焰を説き、法が火焰を説く。

この経はすでに仏心である。仏心がこの経である。故に、衆生を救うために止むに止まれぬ慈悲心によって説かれたものであるから、正(まさ)に翻って考えてみるとき、この経の説かれる故は仏心の広大無辺な慈悲心である。この慈悲心は宇宙に遍満し、過去、現在、未来の三世の諸仏の広大無辺の仏の心身に随順するものである。またあらゆる世界に、この仏の大慈悲による説法が衆生を対象に宣説せられるから、真の仏教が存するのである。

るべし、恒沙の仏教は竹篦払子なり、仏教の恒沙は拄杖拳頭なり。

おほよそしるべし、三乗十二分教等は仏祖の眼睛なり。これを開眼せざらんもの、いかでか仏祖の児孫ならん。これを拈来せざらんもの、いかでか仏祖の正眼を単伝せん。正法眼蔵を体達せざるは、七仏の法嗣にあらざるなり。

正法眼蔵仏教第三十四

于レ時仁治二年辛丑十一月十四日、在二雍州興聖寺精舎一示衆。
于レ時仁治三年壬寅十一月七日、在二雍州興聖精舎一示衆。

知るべきである。多くの仏教は決して文字の仏教でない。仏教の根本精神は体験によって運び出される。仏教は仏心に眼ざめた生活の一つ一つであり、その耳目などで捉えられるものごと一切である。真の仏教を提示するに、仏教は竹篦（法具、師が学人に接するに用いる長さ二尺ほど、竹で弓状にやや曲げ籐をまく）、払子、拄杖（導師の持つ杖。法具）であり、拳頭（握りこぶし）である。

仏教は文字でなく体験であり、行であることが明らかとなったであろう。

およそ三乗十二分教等は仏祖の眼睛である、この眼睛を開くことのできぬものをどうして仏弟子ということができよう。これを体験し得ないものが仏祖の正眼（仏法）を相伝することができようか、仏法を体験し得ない者は過去七仏以来の仏祖の後継者ではない。

正法眼蔵第三十四　仏教

時に仁治二年辛丑十一月十四日、雍州興聖寺精舎において大衆に示す。
時に仁治三年壬寅十一月七日、雍州興聖精舎において大衆に示す。

正法眼蔵第三十五　神通

かくのごとくなる神通は、仏家の茶飯なり、諸仏いまに懈倦せざるなり。これに六神通あり、一神通あり、無神通あり、最上通あり。朝打三千なり、暮打八百なるを為体とせり。与仏同生せりといへどもほとけにしられず、与仏同滅すといへどもほとけをやぶらず。上天に同条なり、下天にも同条なり、修行取証みな同条なり。同雪山なり、如木石なり。過去の諸仏は釈迦牟尼仏の弟子なり、袈裟をささげてきたり、塔をささげてきたる。このとき釈迦牟尼仏いはく、諸仏神通不可思議なり。しかあればしりぬ、現在未来も亦復如是なり。

神通というものは、一般的にいう神変不可思議なものではなく、仏教徒の仏としての日常生活の一々の行いそのもののことである。諸仏は、過去、現在、未来を通じて怠ることなく行なっていることである。

神通には六神通（天眼通・天耳通・他心通・宿命通・神境通・漏尽通）があり、一神通（仏身心のはたらき）があり、無神通（一神通を超越した自由無礙の神通）があり、最上神通（無神通のことを最上という）がある。

この最上神通は朝から晩までの日常生活の行動の自由自在の相、働きをいうのである。仏と神通とは一体両面のものである。この故に、仏と同時に生れたものであるが、仏には知られない。仏と同時に滅するものであるが、仏をそこなわない。仏が天に上れば、神通もまた天に上る。仏が天界からこの下界に出現するときには、神通もまた同じく下界に出現する。仏の修行のときは神通もともに修行し、仏が菩提樹下で悟りを開かれるときには、神通もともに悟りを開く。雪山や木石（非情）に対すれば神通もまた雪山・木石となる。

大潙禅師は、釈迦如来より直下三十七世の祖なり、百丈大智の嗣法なり。いまの仏祖、おほく十方に出興せる、大潙の遠孫にあらざるなし、すなはち大潙の遠孫なり。

大潙あるとき臥せるに、仰山来参す。大潙すなはち転面向壁臥す。仰山いはく、「慧寂これ和尚の弟子なり、形迹もちゐざれ。」大潙おくるいきほひをなす。仰山すなはちいづるに、大潙召して「寂子。」とめす。仰山かへる。大潙いはく、「老僧ゆめをとかん、きくべし。」仰山、かうべをたれて聴勢をなす。大潙いはく、「わがために原夢せよ、みん。」仰山、一盆の水、一条の手巾をとりてきたる。大潙つひに洗面す。洗面しをはりてわづかに坐するに、香厳きたる。大潙いは

過去の諸仏は釈迦牟尼仏の弟子である。釈迦牟尼仏成道のとき、諸仏が袈裟を捧げ、塔を捧げて来た。このとき、釈迦牟尼仏は「諸仏の神通は不可思議である」と言われた。それで明らかなことは、過去の仏ばかりでなく、現在の諸仏も未来の諸仏もまた、釈迦牟尼仏の弟子として神通不可思議である。

大潙（潙山霊祐）禅師は、釈迦如来から三十七代の祖師である。百丈大智禅師の後嗣である。いま世の多くの仏祖が諸方に出現せられたなかに、大潙禅師の遠孫でない仏祖は一人もない。即ち世の諸仏諸祖は、すべて大潙禅師の遠孫である。

大潙があるとき横になっていると、仰山（慧寂）和尚が訪ねて来た。そのとき大潙は、壁に向って寝返りした。仰山は大潙の方に向って「私は、和尚の弟子です。そのまま、そのままでどうぞ」と心づかいして言うと、大潙は起きようとした。大潙は「仰山和尚」と呼びとめた。仰山は元の座につくと、大潙は「私は、いま夢を見たので、その話を聴いてゆきなさい」と口を開いた。仰山は頭を下げて、いずまいを正した。大潙はさらに「私のために、夢判断をして見なさい」といった。仰山は水屋から盆に水を満たして運び、そこに一筋の手拭を置いて一礼し、合掌して去った。大潙は早速に顔を洗い終って自分の座に着くと間もなく、弟子の香厳智閑が顔を出した。そのとき大潙は「私はいま仰山と最高の神通を行なった、その神通は小乗の声聞・縁覚などの神通とは全く

く、「われ適来寂子と一上の神通をなす、不同小小なり。」香厳いはく、「智閑下面にありて、了了に得知す。」大潙いはく、「子、こころみに道取すべし。」香厳すなはち一椀の茶を点来す。大潙ほめていはく、「二子の神通智慧、はるかに鶖子・目連よりもすぐれたり。」

仏家の神通をしらんとおもはば、大潙の道取を参学すべし。不同小小のゆゑに、作是学者、名為仏学、不是学者、不名仏学なるべし。嫡嫡相伝せる神通智慧なり、さらに西天竺国の外道二乗の神通、および輪師等の所学を学することなかれ。

いま大潙の神通を学するに、無上なりといへども、一上の見聞あり。いはゆる、臥次よりこのかた、転面向壁臥あり、起勢あり、召寂子あり、説箇夢あり、洗面了纔坐あり。仰山又低頭聴あり、盆水来手巾来あり。

異なるものだ」と言った。香厳は「私は次の室におったので、あなたの言葉はほぼ了解しております」と答えると、大潙は「では、お前、言って見なさい」。すると香厳は座を立って水屋からお茶を点てて来て師の前にさし出した。そのとき大潙禅師は、香厳にほめて言った。「二人の神通の智慧は、はるかに智慧第一といわれた舎利弗尊者や、神通第一といわれた目連尊者らのどの神通よりも勝れている」と。

仏道において、神通とはいかなるものかを知ろうと思えば、大潙禅師のこの言行を参学すべきである。小乗などの小神通とは比べものにならぬものであるから、これを学ぶ者は仏教を学ぶ者であり、これを学ばない者は仏を学ぶということはできない者である。だからこの神通は、釈尊正嫡の相伝による神通の智慧である。絶対にインドの外道の神通や小乗の声聞・縁覚などの神通や仏教の経典学者などの学修する神通を正しい神通として学んではならない。

いま大潙禅師の神通を参学するに、すべてその神通は最上の神通であるが、特に見るべきものは、それは神通を超越した自由自在な絶対境の体験であることである。そのことは、大潙が臥っているとき、壁に向って寝返るとき、起きようとするとき、仰山和尚と呼んだとき、いま見た夢を話そうといったとき、洗面したとき、仰山が頭を下げたとき、また仰山が盆水と手拭を持って来たということも一上の神通である。

しかあるを、大潙いはく、われ適来（しらい）寂子と一上の神通をなすと。この神通を学すべし。仏法正伝の祖師、かくのごとくいふ。説夢洗面といはざることなかれ、一上の神通なりと決定（けつぢやう）すべし。すでに不同小小といふ、小乗・小量・小見におなじかるべからず、十聖三賢等に同ずべきにあらず。かれらみな小神通をならひ、小身量のみをえたり、仏祖の大神通におよばず。これ仏神通なり、仏向上神通なり。この神通をならはん人は、魔外（まげ）にうごかさるべからざるなり。経師論師はいまだきかざるところ、きくとも信受しがたきなり。二乗外道・経師論師等は小神通をならふ、大神通をならはず。諸仏は大神通を住持す、大神通を相伝す。これ仏神通なり。仏神通にあらざれば、盆水米手巾来せず、転面向壁臥なし、洗面了纔坐（れうさいざ）なし。

この大神通のちからにおほはれて、

それらの一々について大潙禅師の言（ことば）の「先程から仰山と最上の神通をなす」といわれた、この神通の体験の言を究明するべきである。仏法正伝の祖師が、このように言われたから、「夢を説く」ことは「洗面」ではないと言ってはならない。これが仏向上事、悟りを超えた仏道、即ち最高の神通の姿であると決定すべきである。すでに一般にいう外道の神通や小乗の小神通が極めて局限され、分別された狭隘（きょうあい）な意味における見解と同じではないということを学ぶべきである。また菩薩の修行の階位なる十聖（じっしょう）・三賢の人とは同じと見るべきでない。彼らはみな小神通を学び、狭い限られた思量と、体験を自己のものとしているから、仏祖方の無限の神通に及ばない。この大神通は、仏を超えての仏向上事の神通である。この神通を参学する人は、天魔、外道に動かされることは決してない。仏教学者たちなど未だかつて聞いたことのない神通であり、また、たとえ聞いても信受し難い神通である。

声聞・縁覚の二乗の徒、外道、仏典学者や経論学者たちは、小神通をならって大神通を習わない。諸仏は、大神通を日常生活の行動の上に実践し、生活と一つのものにされている。大神通を相嗣（そうし）・相伝されている。これが仏神通である。仏神通でなければ、盆の水や手拭を運んだりしない。壁に向って寝返りしたり、洗面して坐るなどという自由な行いはできない。

この仏向上事としての絶対的な自由の大神通の力に覆われて、小神通なども

小神通等もあるなり。大神通は小神通を接す、小神通は大神通をしらず。小神通といふは、いはゆる、毛呑巨海、芥納須弥なり。また身上出水、身下出火等なり。また五通・六通、みな小神通なり。これらのやから、仏神通は夢也未見聞在なり。五通・六通を小神通といふことは、五通・六通は修証に染汙せられ、際断を時処にうるなり。在生にありて身後に現ぜず、自己にありて他人にあらず。此土に現ずといへども他土に現ぜず、不現に現ずといへども現時に現ずることをえず。

この大神通はしかあらず。諸仏の教行証、おなじく神通に現成せしむるなり。ただ諸仏の辺に現成するのみにあらず、仏向上にも現成するなり。神通仏の化儀、まことに不可思議なるなり。有身よりさきに現ず、現の三際に

存在するのである。大神通は、小神通を自由に取り入れ駆使しているものであるが、小神通は大神通の存在することすら知っていない。小神通というのは経典にある一本の毛の中に大海を入れ、一塵芥の中に須弥山を入れるというような神変不可思議な神通である。また身体から水を出したり、身体から火を出すなどあやしげな神通である。また五神通や六神通も、すべてこれに似た小神通である。これらの小神通の徒輩は、仏神通は夢に見たこともない者らである。五神通、六神通を小神通というのは、五神通・六神通を修行し、証悟を得るときに、この修証を得ることに囚われ、また、あるときは神通力があるが、あるときは神通力がないからである。また現世に生きている間は神通力があるが、死後には消失してしまうからである。また自己の一身にのみ存在して、他人に及ぼすことのできないものであり、またこの国土には現成するが、その他の全宇宙には現成しないものであり、また現成しなくてもよいときに現成するが、現成すべきときには現成しないものであるからである。

この大神通はそのようなものではない。諸仏の教えも行いも証りも、同じく神通から現成するものである。ただ諸仏の身辺に現成するばかりでなく、諸仏の世界にも現成するものである。即ち、全宇宙に現成するのである。神通そのものの仏の衆生教化のありさまは、まことに不可思議である。無始無終のとき以前から現成しているものであり、その現成は過去、現在、未来の三世に一貫

かかはれぬあり。仏神通にあらざれば、諸仏の発心・修行・菩提・涅槃いまだあらざるなり。いまの無尽法界海の常不変なる、みなこれ仏神通なり。毛呑巨海のみにあらず、毛保任巨海なり、毛現巨海なり、毛吐巨海なり、毛使巨海なり。一毛に尽法界を呑却し吐却するとき、ただし一尽法界かくのごとくなれば、さらに尽法界あるべからずと学することなかれ。芥納須弥等もまたかくのごとし。芥吐須弥および芥現法界、無尽蔵海にてもあるなり。毛吐巨海、芥吐巨海するに、一念にも吐却す、万劫にも吐却するなり。万劫・一念おなじく毛芥より吐却せるがゆゑに。毛芥はさらになにによりか得せる、すなはちこれ神通より得せるなり。この得すなはち神通なるがゆゑに、ただまさに神通の神通を出生するのみなり。さらに三世の存没あらずと学すべきなり。諸仏はこの神通のみに遊戯するなり。

龐居士蘊公は、祖席の偉人なり。江

して限界のないものである。仏の教行証そのままが仏神通であるから、諸仏の発心も、修行も、菩提も、涅槃も、みな仏神通そのものである。今の「全宇宙の存在」としての海の常住不変の姿は、すべてこれ仏神通である。一毛が大海を呑むばかりでなく、一毛が大海を保持し、一毛が大海を現成せしめ、一毛が大海を吐き出すのである。一毛が巨海を使うのである。一毛の働きが全宇宙を呑むとか吐くとかいうとき、ただ一つの全存在そのものがそうなることは、それ以外の全宇宙の存在はないと学んではならない。芥中に須弥山を入れるというのも、またこれと同様である。また芥が吐く須弥山や、芥が現成する存在の全世界それが無尽の徳海を現成するのでもある。一毛が大海を吐却し、一芥子が大海を吐き出せば、一念のなかにも吐き出し、無限の時のなかにも吐き出すのである。無限の時と一時の時とは同じものであり、一念も無限の時も一毛、一芥子は何によって出現したかといえば、これは神通より出現したのである。そのことは、この出現自体が神通そのものであるからである。ただ神通が神通を生み出すのみである。さらに時が過去、現在、未来を貫いて、有であったり無であったりするものでないと同じように、大神通もまた無始無終の時を貫くものであると学ぶべきである。諸仏とは、この神通になりきる人をいうのである。

龐居士・蘊公（居士は在家の仏道の修行者）は、仏祖の席に連なることのできる

西・石頭の両席に参学せるのみにあらず、有道の宗師におほく相見し、相逢しきたる。あるときいはく、神通并妙用、運水及搬柴。

この道理、よくよく参究すべし。いはゆる運水とは、水を運載しきたるなり。自作自為あり、他作教他ありて水を運載せしむ。これすなはち神通仏なり。しることは有時なりといへども、神通はこれ神通なり。人のしらざるには、その法の廃するにあらず、その法の滅するにあらず。人はしらざれども、法は法爾なり。運水の神通なりとしらざれども、神通の運水なるは不退なり。

搬柴とは、たき木をはこぶなり。たとへば六祖のむかしのごとし。朝打三千にも神通としらず、暮打八百にも神通とおぼえざれども、神通の見成なり。

まことに諸仏如来の神通妙用を見聞するは、かならず得道すべし。このゆゑに、一切諸仏の得道、かならずこの神通力に成就せるなり。しかあれば、

偉人である。江西の馬祖道一（大寂禅師）及び湖南の石頭希遷（無際大師）の両祖師に参学したばかりでなく、仏道を究尽した師にも、数多く相見し、参学せられた人である。この人があるとき「神通並びに妙用は水を運び柴を運ぶことである」と言われた。

この言葉の道理をよくよく参究すべきである。この水を運ぶことは、自分自身で運ぶこともあり、また他人に運ばせることもある。この運水・搬柴が「神通という仏」である。即ち神通即仏である。このように神通は、平常何人も知らないうちに行じているものである。そのような神通でも神通であることには変りない。神通は知る知らないに拘わらないものである。人が知らないからといって、神通が無いのではない。また神通が滅したのでもない。人は知らなくても神通は自然に、あるべきようにあるのである。運水が神通なりとは知らなくても、神通の運水であることは永遠の真理である。

搬柴というのは、たきぎを運ぶことである。たとえば六祖慧能禅師の出家前のすがたのようなものである。朝早くから日が暮れるまで一日中の働きがすべて神通であるとは気がつかないけれども、それが神通の現成である。

まことに諸仏如来の神通の妙用を見聞する者は、必ず仏道を体験するであろう。このゆえに一切の諸仏の仏道の体験は、必ずこの神通力によって完成したのである。このようであるから、今の小乗の「身体から水を出す」と言ったこ

いま小乗の出水たとひ小神通なりといふとも、運水の大神通なることを学すべし。運水搬柴はいまだすたれざるところ、人さしおかず。ゆゑにむかしよりいまにおよぶ、これよりかれにつたはれり。須臾も退転せざるは、神通妙用なり。これは大神通なり、小小とおなじかるべきにあらず。

洞山悟本大師、そのかみ雲巌に侍せりしとき、雲巌とふ、「いかなるかこれ价子神通妙用。」ときに洞山、叉手近前而立。又雲巌とふ、「いかならんか神通妙用。」洞山ときに珍重而出。

この因縁、まことに神通の承言会宗なるあり、神通の事存函蓋合なるあり。まさにしるべし、神通妙用は、まさに児孫あるべし、不退なるものなり。まさに高祖あるべし、不進なるものなり。いたづらに外道二乗にひとしかるべきとおもはざれ。

とが、たとえ小神通であるといっても、実は運水の大神通であることを学ぶべきである。小乗の身体から水を出すという小神通は廃れてしまったが、運水、搬柴の大神通は、いまだ廃れることなく人間の存在する限り、必ず実践するものである。このゆえに昔から今に至るまで、また此の人より彼の人に伝わり、一瞬の間も休んだり廃れたりしないのは、神通の妙用である。これが大神通である。小乗の小神通とは同一であるべきではない。

洞山（良价）悟本大師が以前に、雲巌曇晟禅師の侍者であったとき、雲巌禅師が、「お前の神通の働きとはどのようなものか」と問われた。洞山は、手を胸上に組み師の近くに進んで立った。雲巌禅師は再び言った。「神通妙用というのは何なのか」と。洞山はそのとき「ご機嫌よろしう」と言って、その場を立ち去ってしまった。

この雲巌と洞山との問答の様子は、まことに、神通そのものを現わすことばと、そのありのままの悟道の体験である。即ち率直に仏道として行われているのである。それは、ものの器と蓋とがぴったり密着して、相合っているような関係である。雲巌の神通（仏道）の体験そのものの語は洞山の神通そのものの「行」によって体験されている。

この両祖の問答によって真に仏道の神通を知るべきである。このような神通の行動は、後代の法孫に伝えられていくであろう。他の外道や二乗らに徒らに

仏道に身上身下の神変神通あり。いま尽十方界は、沙門一隻の真実体なり。九山八海、乃至性海、薩婆若海水、しかしながら身上・身下・身中の出水なり。又非身上・非身下・非身中の出水なり。乃至出火もまたかくのごとし。ただ水火風等のみにあらず、身上出仏なり、身下出仏なり。身上出祖なり、身下出祖なり。身上出無量阿僧祇劫なり、身下出無量阿僧祇劫なり。身上出法界海なり、身上入法界海なるのみにあらず、さらに世界国土を吐却七八箇し、呑却両三箇せんことも、またかくのごとし。いま四大・五大・六大・諸大・無量大、おなじく出なり没なる神通なり、呑なり吐なる神通なり。いまの大地虚空の面面なる、呑却なり、吐却なり。芥に転ぜらるるを力量とせり、毛にかかれるを力量とせり。識知のおよばざるより同生して、識知のお

伝わるものではないと思うべきである。洞山禅師が高祖と仰がれることの理由も意義もここにあるのである。

仏道の中には身の上から、また身の下から不可思議神変をこととする神通がある。その神変神通は、名は同じ身中から水を出し、身から水を吹いたりするといっても、外道二乗の神通とは全く異なるものである。即ち、今ここでいう身の上・身の下とは、ありとあらゆるものごとは、仏祖の一隻（一隻眼）、即ち真実の仏身の身上身下のことであるから、九山（インドの古代の宇宙説、即ち須弥山説、現実世界）・八海や仏性海（本性の世界を海に譬える）、薩婆若海水（仏の一切智）、即ちあらゆるものごとは、仏の身上身下身中から出る水である。また火を出すことも同様である。仏身は有無を脱したものであるからである。ただ水火風ばかりでなく、身上より仏を出現させ、身下より仏を出現させ、身上より祖師を出現させ、身下より祖師を出現させるのである。身上より無量の時間を出現させ、身下よりも無量の時間を出現させ、身上より仏法の海を出現させ、身上の中に仏海を入れるばかりでなく、さらに世界の国土を、七八箇、吐き出し、二三箇呑み込むのである。即ち世界国土もまた、神通の自由自在で捉えたり放ったりする無限の「働き」に他ならない。現前する吾人の身心、即ち四大・五大・六大・諸大・無量大も、同じく神通の出現・消滅に他ならない。「あらゆるものごとに囚われないで、あるいは捉え、あるいは放つのも、また

よばざるを住持し、識知のおよばざるに実帰す。まことに短長にかかはれざる仏神通の変相、ひとへに測量(しきりやう)を挙して擬するのみならんや。

むかし五通仙人、ほとけに事奉(じぶ)せしとき、仙人とふ、「仏有六通、我有五通、如何是那一通。」ほとけ、ときに仙人を召していふ、「五通仙人。」仙人応諾(いんな)す。仏云(く)、「那一通、爾問我。」

この因縁、よくよく参究すべし。仙人いかでか仏に有六通としる。仏有無量神通智慧なり、ただ六通のみにあらず。たとひ六通のみをみるといふとも、六通もきはむべきにあらず。いはんやその余の神通におきて、いかでかゆめにもみん。

神通が捉え、放つことに他ならない。現前の大地も虚空も、それぞれ神通の呑(どん)却(きゃく)、吐却(ときゃく)の働き」である。この神通の力量は一芥子の中に大海を呑吐する神通もあり、一毛の先に大地虚空を支える神通の働きもある。意識・分別知の及ばない処より生じ、意識・分別知の及ばない所で維持され、意識・分別知の及ばない本来の処に帰るものである。即ち「あらゆるものごと」が神通そのものである。まことに、大小長短に囚われることのない仏神通の神変不可思議の姿は、意識・分別知をもって、あれかこれかと測量することは不可能である。

昔、仏に仕えていた「五通仙人」が仏に問うていうに「あなたは六神通を具えておいでになりますが、私は五神通を得ております。もう一神通を得てあなたのようになりたいと思いますが、その一神通は何でしょうか」ときいた。「五通仙人よ、どうしてお前は私に一神通は何かと問うのであるか、お前は五神通を得ていると自任しているが、一神通も得てないではないか」と。

この因縁はよくよく参究すべきである。仙人はどうして、仏は六神通を得ていられると知っていようか。仏は無量の神通の智慧を得ていられるのである。単に六神通ばかりではない。たとえ仏の神通を六神通のみを得るとしても、その六神通の何たるかも仙人は参究していない。ましてや、その他の神通は夢にも見たことがないのである。

しばらくとふ、仙人たとひ釈迦老子をみるといふとも、見仏すやいまだしやといふべし。たとひ見仏すといふとも、釈迦老子をみるやいまだしや、たとひ釈迦老子をみることをえ、たとひ見仏すといふとも、五通仙人をみるやいまだしやと問著すべきなり。この問処に用葛藤を学すべし、葛藤断を学すべし。いはんや仏有六通、しばらく隣珍を算数するにおよばざるか。

いま釈迦老子道の那一通爾問我のところ、いかん。仙人に那一通ありといはず、仙人になしといはず。那一通の通塞はたとひとくとも、仙人いかでか那一通を通ぜん。いかんとなれば、仙人に五通あれど、仏有六通のなかの五通にあらず。仙人通はたとひ仏通の所通に通破となるとも、仙通いかでか仏通を通ずることをえん。もし仙人、仏の一通をも通ずることあらば、この通より仏を通ずべきなり。仙人をみる

仮に私が問うてみるに、仙人はたとえ釈尊を見たとしても、それは形に現われた仏のみ姿を見ただけで仏の真実の姿を見たかどうか。たとえ仏を見たとしても釈尊と神通と一つのものである釈尊を見たかどうか。たとえ釈迦如来と神通と一体の釈尊を見ることができ、また仏の真実の姿を見たとしても、五通仙人が五通仙人を見たかどうかと問うて見たい。釈尊は自己が自己の本来の自己を本当に徹見しているのかどうかと問うのである。この問いの言葉のなかに仏の生命の「働き」があることを学ぶべきである。その仏の生命の「働き」をも脱落した非思量（解脱智）の神通を学ぶべきである。ましてや仏に六神通ありなどと言うのは、隣人の珍宝を数えることにも及ばないほど無益な態度である。

いま釈尊の御ことばの「どうしてお前は、この一神通とは何ですかと問うのであるか」と言われたその意味はどうなのか。仙人に、この一神通があるとは言われない。また無いとも言われていない。この一神通がどういう神通であるかがたとえ解ったとしても、仙人はこの一神通を得ることはないであろう。何故なれば、仙人の得ている五神通は仏の六神通のなかの五神通ではないからである。仙人の神通は仏の神通に見破られることがあっても、仙人の神通は仏の神通を看破することはできない。もし仙人が仏の神通のなかの一つの神通でも了解し得るならば、この一神通から仏の神通を看破することができたであろう。仙人通を見てみると、仏神通に似ているのもある。仏の威儀を見てみる

に、仏通に相似せるあり、仏儀をみるに、仙通に相似せることあるは、仏儀なりといへども、仏神通にあらずとしるべきなり。通ぜざれば、五通みな仏と同じからざるなり。

たちまちに那一通をとふ、なにの用かあるとなり。釈迦老子のこころは、一通をもとふべしとなり。那一通をとひ、那一通をとふべし、一通も仙人はおよぶところなしとなり。しかあれば、仏神通と余者通とは、神通の名字おなじといへども、神通の名字はるかに殊異なり。ここをもて、

臨済院慧照大師云、古人云、如来挙身相、為順世間情。恐人生断見、権且立虚名。仮言三十二、八十也空声。有身非覚体、無相乃真形。儞道、仏有六通、是不可思議。一切諸天・神仙・阿修羅・大力鬼、亦有神通、応是仏否。道流莫錯、祇如阿修羅与天帝釈戦。戦敗領八万四千眷属、入藕孔中蔵。莫是聖否。如山僧所挙、皆是業通依通。夫如

と、仙人通に似ているものがあるとすれば、それは仏の威儀であったとしても、仏神通ではないと知るべきである。

六神通は畢竟一神通である。だから、一神通に通じなければ五神通もすべて仏神通とは同じものでないのである。

しかし、釈尊は「いきなり一神通を問うのは何の働きがあろうか」と、釈尊は言われたのである。釈尊がこのように言われたことは、この一神通を問い、その何が一神通の究極かを理解するまで「何が」の一神通を問うべきである。この今の仙人は五神通どころか一神通も理解していないといわれたのである。このような道理だから、仏神通と他の神通とは同じように神通と称するけれども、その内容は、はるかに異なったものである。

この神通のことを、臨済院慧照大師が言うに、「古人の教えに、如来がその全身相をこの世に現出されたのは、世間の人情に順わんがためである。因縁を無視する人の断見を生ずることを恐れ、かりに虚名を立てて、三十二相といい八十種好相というのも仮りの名である。目に見える仏の身体は、仏の正覚の本性ではない。無相が即ち如来の真の姿である。諸学人は、仏に六神通の有るのは不可思議であると言うであろう。一切の諸天人・神仙・阿修羅・大力鬼もまた神通がある。この神通は、仏神通のようかどうか。お前らは誤ってはならない。このような神通は、あたかも阿修羅が帝釈天と戦うが如きである。

仏六通者不然。入色界不被色惑、入声界不被声惑、入香界不被香惑、入味界不被味惑、入触界不被触惑、入法界不被法惑。所以達六種色声香味触法、皆是空相、不能繋縛。此無依道人、雖是五蘊漏質、便是地行神通。道流、真仏無形、真法無相。儞祇麼幻化上頭、作模作様。設求得者、皆是野狐精魅。竝不是真仏、是外道見解。

しかあれば、諸仏の六神通は、一切諸天・鬼神および二乗等のおよぶべき

阿修羅は戦いに敗けて、八万四千の一家一門眷属の者を引き連れて蓮の根のあなの中に蔵れた神通は、仏神通であるかどうか。いま私がここでとりあげたこのような神通はすべて業通（五種の神通力の一つで過去世の宿業の結果生ずる神通）による神通力や、呪術や麻薬による神変神秘な妖術的な神通であるが、仏道の神通はそうでない。色界にあってもその対象に執着しない境地、声、香、触等の感覚の対象にも、また思惟の対象たる法（真理）にも執着し惑溺されることがない。全く執愛、迷妄、煩悩を捨て切った境地にはいるゆえに、六種の色、声、香、味、触、法の本質を達観すれば、それらは〈みな空相である〉と知る。空相なりと知れば何ものも束縛することはないから〈無依の道人〉で、煩悩の世界にありながら煩悩に左右されない、惑わされないのである。この身は物心の仮りの和合のもの、調和体であろうとも、地上の現実の自由そのもので何ものにも拘束されない神通である。

道流（仏道修行の人々）よ、真仏は形の無いものである。真理は無相のものである。汝ら断見外道はただひたすらに何物もない処に、種々の変化を作り上げるのを神通だと思っている。そのような神通は、たとえ求め得るとしても、皆これ妖怪変化である。またこれは、真実の仏神通ではない。これは、外道の見解に他ならないのである」。

このようであるから、諸仏の六神通は、一切の諸天、鬼神及び声聞・縁覚の

にあらず、はかるべきにあらざるなり。仏道の六通は、仏道の仏弟子のみ単伝せり。余人の相伝せざるところなり。仏六通は仏道に単伝す、単伝せざるは仏六通をしるべからざるなり。仏六通を単伝せざらんは、仏道人なるべからずと参学すべし。

百丈大智禅師云、眼耳鼻舌、各各不レ貪二染一切有無諸法一、是名二受持四句偈一、亦名二四果一。六入無迹、亦名二六神通一。祇如下今但不レ被二一切有無諸法一礙、亦無下不レ依二住知解一、是名二神通一。不レ守二此神通一、是名二無神通一。如レ云無神通菩薩、蹤跡不レ可レ得レ尋。是仏向上人、最不可思議人、是自己天。

いま仏仏祖祖相伝せる神通、かくのごとし。諸仏神通は仏向上人なり、最不可思議人なり、是自己天なり、無神通菩薩なり。知解不依住なり、神通不守此なり、一切諸法不被礙なり。いま

徒輩の知識の及ばないものであり、はかることのできないものである。仏道の六神通は仏道修行の仏弟子だけに正伝相続されるものである。

仏道の六神通は、仏道において正伝されるものである。正伝しない者は、仏の六神通を知ることはない。仏の六神を正伝しない者は、仏道人と言うべきでないと参学すべきである。

百丈大智禅師が言われた。

「眼耳鼻舌身の五官と意識とが、それぞれ一切の〈ものごと〉に執着し、貪愛したりしないことを四句を受持すると名づけ、あるいは四果と名づく。感覚・意識（主観）が対境（客観）に囚われないことを六神通というのである。現に、ただあらゆるものごとに囚われ惑わされず、思慮分別、また妄想や煩悩に縛られないから神通というのである。この神通を得て、しかも神通を得たことも脱落するのを無神通というのである。このような無神通の菩薩は、その行動の跡方が一切残らない。そのために足跡を尋ねようにも尋ねる方法がない。これが仏向上人である。これが最不可思議人であり、これが仏である」と。

いま仏仏祖祖の相伝せられた神通とは、このようなものである。もろもろの仏神通は仏向上人である。最不可思議人であり、これが仏である。無神通菩薩である。これらの人々は、我見に囚われず、神通を得ることにも囚われない。だから森羅万象一切のものごとに、惑わされたり囚われたりしないのである。

仏道に六神通あり、諸仏の伝持しきたれることひさし。一仏も伝持せざるなし、伝持せざれば諸仏にあらず。その六神通は、六入を無迹にあきらむるなり。

無迹といふは、古人のいはく、六般ノ神用空不空、一顆円光非ズ内外ニ。

非内外は無迹なるべし。無迹に修行し、参学し、証入するに、六入を動著（どうぢゃ）せざるなり。動著せずといふは、動著するもの三十棒分あるなり。

しかあればすなはち、六神通かくのごとく参究すべきなり。仏家の嫡嗣にあらざらん、たれかこのことわりあるべしともきかん。いたづらに向外の馳走を帰家の行履（あんり）とあやまれるのみなり。又四果は、仏道の調度なりといへども、正伝せる三蔵なし。算沙（さんじゃ）のやから、跉跰（りゃうひゃう）のたぐひ、いかでかこの果実をうることあらん。得小為足の類、い

いま仏道の六神通があるが、この六神通は諸仏が正伝し伝持して来たことは、釈迦牟尼如来以来、今日に至っている。もしこの神通を正伝し、信受し、伝持せられないことは諸仏でない証拠である。その六神通は、感覚機関や意識の働きを客観に対する一切の執着を離れること、即ち心に何の跡方も残さない心地、いわゆる無迹（むせき）の境に徹底することである。

無迹というのは、古人の言葉に「六根（眼耳鼻舌身意）の神通妙用は空であり空にも囚われない様子である。それはちょうど一粒の明珠のまどかなる光の働きが無量無辺に輝きわたる」と。

いわゆる無迹である内外の跡方を超越しているものである。仏道の修行、参学、証悟するのに六根を働かせないことである。そのことは働くことは仏道修証にとっては一大罪科（三十棒に当る）なのである。

だから六神通はこのように参究すべきである。仏道の正しい後継者でなければ、この道理のあることさえ聞くことも知ることもない。ただ徒らに自己の本来のものを忘れてしまい他のものごとにのみ囚われ迷いこんでしまって、本来の自己の家に帰着するための「働き」を見誤っているのみである。また四果という仏神通は仏道の重要な道具であるけれども、経にも、律蔵にも、論蔵中にも、仏祖の正伝の記事がない。しかし仏教学者や、徒らに自己の本具の仏性を他に求めて探し歩いている者たちは、どうしてこの四果の果実を得ることがあ

まだ参究の達せるにあらず。ただまさに仏仏相承せるのみなり。いはゆる四果は、受持四句偈なり。受持四句偈といふは、一切有無諸法におきて、眼耳鼻舌各各不貪染なるなり。不貪染は不染汙なり。不染汙といふは、平常心なり、吾常於此切なり。

六通四果を仏道に正伝せる、かくのごとし。これと相違あらんは仏法にあらざらんとしるべきなり。しかあれば、仏道はかならず神通より達するなり。その達する、涓滴の巨海を呑吐する、微塵の高岳を拈放する、たれか疑著することをえん。これすなはち神通なるのみなり。

正法眼蔵神通第三十五

爾時仁治二年辛丑十一月十六日、在二於観音導利興聖宝林寺一示衆。

寛元甲辰中春初一日書二写之一、在二於越州吉峯侍者寮一。懐弉

ろうか。小神通を得て能く事足れりとしている徒輩が、参究して到達し得ない境地である。ただ、仏神通は単に仏々のみ相伝せられたものであるのである。

いわゆる百丈禅師の言う四果とは、これを受持四句偈、一切の有無の「ものごと」に、眼耳鼻舌身意の各々が貪らないこと（執愛しないこと）なのである。それは清浄心、仏心ということである。いうならば平常心である。日常の心が仏道と離れないときの密々切々の真心、これが仏心である。

この仏心の正伝、即ち六神通、四果の相伝がこのようなことである。これに相違することの一切は仏道ではないと知るべきである。このような道理であるから、仏道は必ず神通によって達成するのである。その仏道通達のためには、一滴の水が大海を呑み尽くし吐き尽くし、微かな塵芥が高岳を摑んだり捨てたりするという道理を疑ってはならない。すなわち自己の日常生活のほんの小さな行いそのものが、大神通の自由自在の「働き」そのものである。

正法眼蔵第三十五　神通

この時、仁治二年辛丑十一月十六日、観音導利興聖宝林寺に在りて衆に示す。

寛元甲辰中春初一日、越州吉峰山侍者寮に在りて之を書写す。

懐弉

正法眼蔵第三十六　阿羅漢

諸漏已尽、無復煩悩、逮得己利、尽諸有結、心得自在。

これ大阿羅漢なり、学仏者の極果なり、第四果となづく。仏阿羅漢なり。

諸漏は没柄破木杓なり。用来すでに多時なりといへども、已尽は木杓の渾身跳出なり。逮得己利は、頂𩕳に出入するなり。尽諸有結は、尽十方界不曾蔵なり。心得自在の形段、これを高処自高平、低処自低平と参究す。このゆゑに、墻壁瓦礫あり。自在といふは、心也全機現なり。無復煩悩は、未生煩悩なり、煩悩被煩悩礙をいふ。

すべての煩悩（迷いの心）がすでに尽く去ってしまってさらに一沫の煩悩も無く、何ものにも囚われず煩わされぬ「証悟」を体験して、身心ともに自由解脱の境地を自らのものとしている者（逮得己利）、これを大阿羅漢という。これは、仏道の修行者としての最後、究極の階級で第四果と名づけ、仏阿羅漢というのである。

諸々の煩悩を解脱したことを禅門では柄のとれた破れ柄杓というのである。その意味は煩悩の用をなさぬもの、煩悩として無用の長物だからである。この柄杓（煩悩）も長いあいだ使って来たが、煩悩つきて無用のものとなり、今では本当の柄杓が本来の相で現われたのである。自分のものにしてしまった解脱の心も、またすてて跡かたもない。煩悩を絶ち解脱することも結局は自己本来の心の門からの出入にほかならない。煩悩を解脱し煩悩を滅しきった世界といっても、この世界を離れたものではない。この現実の世界そのままが通達の自由解脱の風光で、春は花、秋は紅葉で真理そのもの、ありのままの相なのである。

阿羅漢の神通・智慧・禅定・説法・化導・放光等、さらに外道・天魔等の論にひとしかるべからず。見百仏世界等の論、かならず凡夫の見解に準ずべからず。将謂胡鬚赤、更有赤鬚胡の道理なり。入涅槃は、阿羅漢の入拳頭裏の行業なり。このゆゑに、涅槃妙心なり、無廻避処なり。入鼻孔の阿羅漢を真阿羅漢とす、いまだ鼻孔に出入せざるは真阿羅漢にあらず。

山は高く、川は長い。山は高いままが山の真理の相であり、川は低いままが川の真理の相である。あるべきものが、あるべきようにあるべきことを学ぶべきである。この道理であるから、牆壁や瓦礫などのものに至るまで、その一々が自然の立場において安静な自己を自由に現成している。自由自在とは、心の自らの全体的な働きである。祖師の語に従えば「心や全機現」（心は心の全体の働きのもの）である。「復た煩悩なく」と言う語があるが、本来煩悩は「未生」である、生じないのである。だから煩悩の本性、実体はないものである。これを煩悩が煩悩に、さまたげられて煩悩にならぬことをいうのである。

阿羅漢の神変不可思議な神通、智慧、禅定、説法、教化などや、その徳光を放つことなどは、外道や天上界の魔王などの論とは同様なものでない。

法華経法師品に「菩薩は、百千仏の世界を見、如来は鹿の中に国土を見る」との意の句があるが、この句は凡夫の考えでは理解し得ない。阿羅漢というと特殊の世界のもののように考えるが、決してそうではない。言うなれば赤鬚の外国人と外国人の鬚の赤いのは外国人その人のことを言っているのである。

いま、阿羅漢の場合についても同じ道理である。煩悩を滅尽して、涅槃（解脱）に入る境地は「自らの掌中にはいる」といった消息の趣きである。阿羅漢の一々の行動は黄檗が拳を振って「天下の老和尚の総て這裏（この中）にあり」と、一喝したことと同じである。阿羅漢の行いは総てが解脱の身心の行動その

古云、我等今日、真阿羅漢、以仏道声、令一切聞。

いま令一切聞といふ宗旨は、令一切諸法仏声なり。あにただ諸仏及弟子のみを挙拈せんや。有識有知、有皮有肉、有骨有髄のやから、みなきかしむるを、令一切聞といふ。有識有知といふは、国土草木・牆壁瓦礫なり。揺落盛衰、生死去来、みな聞著なり。以仏道声、令一切聞の由来は、渾界を耳根と参学するのみにあらず。

釈迦牟尼仏言、若我弟子、自謂阿

ものであって、本来の自分が現成したに過ぎない。このことが「涅槃妙心」（仏心）である。涅槃は自己の心内の働きである。心は涅槃を避けようとしても避けられないもの、止むに止まない本来の本性のものである。真の阿羅漢は本来の自己になりきることのできる者、そして本来の自己の働きを自由に振舞い得る者でなければ、真の大阿羅漢ではない。仏阿羅漢ではない。

法華経の「信解品」に、「我らは今日、真実の阿羅漢である、仏道の声を以て一切の衆生をして聞かしむ」とある。

この経の真意は、一切諸法（凡てのものごと）は仏の声として聞かしめるというにある。この一切諸法の仏の声は、諸仏やその弟子ばかりに聞かせるのでなく、意識あるもの、知覚あるものは勿論、皮あるもの、肉あるもの、骨あるもの、髄あるもの、即ち性あるものの一切、また性なきものの国土、草木、牆壁、瓦礫などのものの一切を含めて言うのである。栄枯も盛衰も、生死も、生死の変遷も、すべてに仏道の声を聞かせるのである。

しかし、このように「仏道の声を以て、一切をして聞かせる」ということの真意を、単に言葉のままに一切の世界の、ありとあらゆるものが一群となって聞くとのみ了解してはならない。仏道の声は、心耳で聞き、心眼で聞く参学を必要とするのである。

釈尊が言われた（法華経方便品の語）。

羅漢・辟支仏ニ者、不レ聞レ不レ知下諸仏如来但教化菩薩事上、此非ニ仏弟子一、非ニ阿羅漢一、非ニ辟支仏一。

仏言の但教化菩薩事は、我及十方仏、乃能知是事なり。唯仏与仏、乃能究尽、諸法実相なり、阿耨多羅三藐三菩提なり。しかあれば、菩薩諸仏の自謂も、自謂阿羅漢辟支仏者に一斉なるべし。そのゆゑはいかん。自謂すなはち聞知諸仏如来、但教化菩薩事なり。

古云、声聞経中、称ニ阿羅漢一、名為ニ仏地一。

「もし、我が弟子で、自分を阿羅漢である、辟支仏（縁覚）であると言って〈諸仏はまた菩薩を教化したまう〉ことを聞かず、知らないことは、これは仏弟子ではない、阿羅漢ではない、縁覚（小乗の徒、仏説の十二因縁の法を観じて無師独覚して悟る徒）ではない」と。

この仏の言の「ただ菩薩を教化したまう」ことは、この経典にあるように「我および十方の諸仏は即ちよくこのことを知りたもう」のである。ただ仏と仏のみが、能く知り能く究め尽くしている、あらゆるものごとの真理に従って教化せられるのである。ゆえに仏においては唯一の大乗の教えのみであるから、経文の中で阿羅漢、辟支仏（縁覚）が自ら我は阿羅漢、辟支仏と自称することも、仮に菩薩や諸仏が我は菩薩なり、仏なりと自称すると同じことである。なぜならば、仏の教えは唯一乗、ただ菩薩乗を教示せられるのみであるからである。大阿羅漢も仏教は菩薩乗の教示であることを知り尽くして阿羅漢となったのであり、辟支仏も仏一乗のことを悟った者であるから、両方とも仏道を究めているのであって結果においては一つであるといい得る。この一つであるということは、小乗の羅漢のことではない。真の阿羅漢、仏阿羅漢のことである。

「天台玄義」など、声聞の経中などで「阿羅漢を名づけて仏地（仏の位）となす」とある。

これは小乗の声聞乗の究極位のことを仏地というのであるが。

いまの道著、これ仏道の証明なり。論師胸臆の説のみにあらず、仏道の通軌なり。阿羅漢を称して仏地とする道理をも参学すべし、仏地を称して阿羅漢とする道理をも参学すべきなり。阿羅漢果のほかに、一塵一法の剰法あらず、いはんや三藐三菩提あらんや。阿耨多羅三藐三菩提のほかに、さらに一塵一法の剰法あらず、いはんや四向四果あらんや。阿羅漢の担来諸法の正当恁麼時、この諸法、まさに八両にあらず、半斤にあらず。不是心、不是仏、不是物なり、仏眼也覰不見なり。八万劫の前後を論ずべからず、抉出眼睛の力量を参学すべし。剰法は渾法剰なり。

釈迦牟尼仏言、是諸比丘・比丘尼、自謂已得阿羅漢、是最後身、究竟涅槃、便不復志求阿耨多羅三藐三菩提、当知此輩皆是増上慢人。所以者何、若有比丘、実得阿羅漢、若不

いまここでいう意は大乗の羅漢をいうのである。仏の位を称して仏阿羅漢とする道理をも参学すべきである。したがって仏道は阿羅漢果を得ること、即ち仏果を得ること、仏道の「証りを得ること」であるから、阿羅漢果のほかには何一つも残っている仏道はない。ましてや無上正覚を得る上に何一つ残っている仏道があろうか。阿羅漢果を得た阿羅漢の無上正覚のほかに、さらに何の仏道が残っていようか。ましてや小乗でいう四果の位に向かう四向四果（四つの修行目標〈向〉とそれによって到達した境地〈果〉のこと）など、他のものとしてあるはずがない。阿羅漢が森羅万象が真理であることを体験したとき、この阿羅漢の得たそのことが仏道の全体なのである。このことは心、仏、物を超越したもので、実に測量を越えたものである。仏眼を以てしても、うかがい見ることのできないものである。それはまたすべての時間を超越し、空間を超越したもので、時の観念をもって論ずべきものでもない。仏祖の眼の抉出（諸法の真実の相を徹見する眼光）の力量を参学すべきである。この眼が開かれたときこそ、世界は一切阿羅漢になりきって余物なしである。もし残ったとしても阿羅漢の法である。

釈尊の言葉に（法華経方便品の語句）、「僧及び尼僧たちは、自分らは既に阿羅漢となっている。これは修証の最後位で、仏の位の前の位である。阿羅漢の位を得れば二度と人間の世界に生れて諸々の苦を受けることはない」と。しかもこの涅槃が究極の涅槃であって、これ以上の修証の要はないと思って、さらに

信二此法一、無レ有二是処一。

いはゆる、阿耨多羅三藐三菩提を能信するを、阿羅漢と証す。必信此法は、附属此法なり。単伝此法なり、修証此法なり。実得阿羅漢は、是最後身、究竟涅槃にあらず。阿耨多羅三藐三菩提を志求するがゆゑに、志求阿耨多羅三藐三菩提は、弄眼睛なり、壁面打坐なり、面壁開眼なり。徧界なりといへども、神出鬼没なり。互時なりといへども、互換投機なり。かくのごとくなるを、志求阿耨多羅三藐三菩提といふ。このゆゑに、志求阿羅漢なり。志求阿羅漢は、粥足飯足なり。

最上なる悟りの智慧を得ることを求めて修証しようとしない、と知るべきである。これらの人々は、すべて慢心の徒である。なぜならば、もし僧のなかで真実に阿羅漢になった者があって、この「証悟」の法を信じないというならば、阿羅漢の道理はないことになる。釈尊の「もし阿羅漢がさとりの法を信じないというのであれば、阿羅漢の道理はない」といわれたのは、証りを求めることを発願し信ずることが阿羅漢であるからである。

この無上の証悟の法を信ずることは、無上の証悟の行いであり、体験であるから、この仏道を与え、この仏道を嫡々正伝せられたのである。この仏道が自己の身心に体験されるとき、仏道と自己の身心が一つの事実になったのである。したがって真実の阿羅漢となることは、最後身でもなければ、究極の涅槃でもない。何故なら、真実の阿羅漢は、無上の証悟を願い求めるからである。無上の証悟を願い求めるということは、自己の眼を開いて本当に正しく自己を見ることである。自己の全身心が自由自在に活動することである。壁に向って坐禅することであり、壁に向って眼を開くことである。

この自由さは無限時で生物のなかを往来して手を換え品を換えて相手の力に応じて無休に活き続けている。このようなことを「無上の証りを願い求める」というのである。この故に慢心を起さず修証の向上がある。この阿羅漢を求める心とは円満な解脱の境地である。

夾山圜悟禅師云、古人得旨之後、向深山・茆茨・石室、折脚鐺子煮飯喫、十年二十年、大忘人世、永謝塵寰。今時不敢望如此、但只韜名晦迹守本分。作箇骨律錐老衲、以自契所証、随己力量受用。消遣旧業、融通宿習。或有余力、推以及人、結般若縁、練磨自己脚跟純熟。譬如荒草裏撥剔一箇半箇。同知有、共脱生死、転益未来、以報仏祖深恩。抑不得已、霜露果熟、推将出世、応縁順適、開托人天、終不操心於有求。何況依倚貴勢、作流俗阿師。挙止欺凡罔聖、苟利図名、作無間業。縦無機縁、只恁麽度世、亦無業果、真出塵羅漢耶。

夾山圜悟禅師の語に、

「古人が悟りを得た後、深山にはいって、かや・いばらの中の岩窟で、破れ鍋で飯を焚いて年を重ねること十年、二十年、すっかり世間を忘れ、行いすまして自ら歓び世間を離脱しておられた話を数々聞いたことだが、昨今は敢えてそのようなことは願わず、ただ名をつつみ隠し、悟りに囚われず、ひそかに自己の守るべき本分を守るがよい。飾り気も色気もなく、やせ衰えたおいぼれ和尚となって自ら解脱の境地に契い、長き間つきまとってきた煩悩も、今の解脱の境地に溶けこんでしまっている。おいぼれの余力があれば、人にすすめて仏智を開かせる機縁を結び、また自分の修行を益々円成するべきである。修行することは、荒野の草原から一本でも半本でも、すぐれて美しい草花（求道者）を探し出すようなものである。この世界から一人でも半人でも仏道の心ある者を見出して、その人々にも自己と同じく仏性の有ることを知らせ、共に死を解脱して、この力を転じて未来に及ぼし、未来世を利益して、それによって仏祖の深恩に報いるべきである。このように円熟の境に到達すれば、その余勢は止めようとしても止まることがない。ちょうど秋の末に霜露が下りて、諸種の果実が色づいて人々の口を楽しませるように、自己の修行を推し拡げ、世に出て機縁に応じ、その人に順応するように教化し、あらゆる衆生の人心を開拓して、衆生済度の大業を果すのであるが、それも終始一貫して心を有所得に働か

しかあればすなはち、而今本色の衲僧、これ真出塵阿羅漢なり。阿羅漢の性相をしらんことは、かくのごとくしるべし、西天の論師等のことばを妄計することなかれ。東地の圜悟禅師は、正伝の嫡嗣ある仏祖なり。

洪州百丈山大智禅師云、眼耳鼻舌身意、各各不レ貪二染一切有無諸法一、是名二受持四句偈一、亦名二四果一。

而今の自他にかかはれざる眼耳鼻舌身意、その頭正尾正はかりきはむべからず。このゆゑに、渾身おのれづから不貪染なり、渾一切有無諸法に不貪染

せ、名利・報酬を求めてはならない。ましてや権力ある者、勢力のある人に依頼して、俗世間の生臭和尚となってその一挙手、一投足が凡人をあざむき、聖人の仏祖方をないがしろにして利益を追求し、名声を得ることをもくろんで無間地獄に堕るような悪業を作ることなどは、もってのほかである。たとえ人を教化する機縁がなくても、ただ無所得にして世を渡るがよい。人に認められるような行動がなくても、先に言ったような行蹟のある者こそ、真に迷界を出離した阿羅漢である」と。

このようであるから、いま圜悟禅師の語の真実の出家こそ、まことに真実の解脱せる仏阿羅漢である。阿羅漢の真の相を知ろうとするならば、このように理解すべきである。インドの経典学者などの言う言葉を間違って解釈してはならない。中国の圜悟禅師は仏道の正しい体験者であり、正しい仏祖として仰ぐべき人である。

洪州の百丈山大智懐海禅師の語にいわく、

「眼耳鼻舌身の五官及び意識のそれぞれが、一切の現象界の一々に執着して心を転動したり汚染しないことを、四句の聖句を受持または四果と名づく」。

現在この五官や意識が自他の対立を超えて働くときは、自己本来の面目としての眼耳鼻舌身意の絶対的な働きであって、その各々は少しも汚れに染まらない、純粋そのものの働きである。その功徳は徹頭徹尾正しく、はかり極めるこ

なり。受持四句偈おのれづからの渾渾を、不貪染といふ、これをまた四果となづく。四果は阿羅漢なり。

しかあれば、而今現成の眼耳鼻舌身意、すなはち阿羅漢なり。構本宗末、おのづから透脱なるべし。始到牢関なるは、受持四句偈なり、すなはち四果なり。透頂透底、全体現成、さらに絲毫の遺漏あらざるなり。畢竟じて道取せん、作麽生道。いはゆる、

羅漢在凡、諸法教他罣礙。羅漢在聖、諸法教他解脱。須知、羅漢与諸法同参也。既証阿羅漢、被阿羅漢礙也。所以空王已前老拳頭也。

とのできないものである。だから全身は一切の現象に貪染されない清浄なものである。換言すれば「受持四句偈」を受持するそのものになりきった全体を（六根の自らの全部）、貪染しないものというのである。それは自性の清浄さ自体である。これをまた四果と名づけるのである。四果は、阿羅漢である。

このような道理で、現在の清浄になりきっている眼耳鼻舌身意の六根は、即ち阿羅漢の六根である。この阿羅漢は、本来の面目を究めてゆけば自ら貪染を超越することとなろう。古い言葉に「関門を突き破る」という句がある。この関門を突破した境地が「四句の偈」を受持することである、また四果である。この世界に到達すれば一切を解脱して、自己の真面目の全体の働きが全て現われて髪の毛一本ほどのものも残さない、これが煩悩を滅尽した阿羅漢の真の相である。この大羅漢の相性は、つまりはどういう相性なのか一言していうと、羅漢は凡夫の教化を凡夫になりきって教化し、四果の聖者のときは四果の聖者になりきって羅漢をして解脱させるのである。迷っても悟っても羅漢である。知るべきである。羅漢はすべてのものごとと一つになりきるのが羅漢である。

すでに阿羅漢果を得れば、阿羅漢が阿羅漢になりきって、しかも自己が阿羅漢になりきって自己が羅漢になったことも忘れ尽くしたのが、阿羅漢である。強いて言えば、阿羅漢は、父母未生以前、即ち一切のものごとが生じない以前からの老羅漢の拳頭（自己の清浄身）である。

正法眼蔵阿羅漢第三十六

爾時仁治三年壬寅夏五月十五日、住ニ于雍州宇治郡観音導利興聖宝林寺一示衆。

建治元年六月十六日、書ニ写之一。　懐弉

正法眼蔵第三十六　阿羅漢

時に仁治三年壬寅(みずのえとら)夏五月十五日、雍州宇治郡観音導利興聖宝林寺に住(とどま)って衆に示す。

建治元年六月十六日、之を書写す。　懐弉

正法眼蔵第三十七　春秋

洞山悟本大師、因僧問、「寒暑到来、如何迴避。」師云、「何不向無寒暑処去。」僧云、「如何是無寒暑処。」師云、「寒時寒殺闍梨、熱時熱殺闍梨。」

この因縁、かつておほく商量しきたれり、而今おほく功夫すべし。仏祖かならず参来せり、参来せるは仏祖なり。西天東地、古今の仏祖、おほくこの因縁を現成の面目とせり。この因縁の面目現成は、仏祖公案なり。

しかあるに、僧問の寒暑到来、如何

洞山悟本大師に、あるとき僧がたずねた。
「寒さや暑さが到来したとき、どうすればそれを回避できましょうか」と。
師が答えた「どうして寒さや暑さのないところへ行かないのか」と。
僧は「寒さや暑さのないところとは、どのようなところですか」と問うた。
「寒いときにはお前が寒さになりきり、暑いときにはお前が暑さになりきることだ」と大師は答えた。

この話題の因縁については、今まで多くのものたちが問題として論議して来た。今もまた多くのものたちがこれについて努力して工夫参究すべきである。仏祖たちは、必ずこの境地を学んで来た。この境地を学んで来たのが仏祖なのである。インドや中国で古今の多くの諸仏は、この話を体得することを修証の本質として来たのである。この境地によって、修証の本質の体験されることが諸仏の課題なのであり、仏祖を真に仏祖とすることなのである。

したがって、この僧がたずねている「寒さや暑さが到来すれば、どのように

廻避、くはしくすべし。いはく、正当寒到来時、正当熱到来時の参詳看なり。この寒暑、渾寒渾暑、ともに寒暑づからなり。寒暑づからなるゆゑに、到来時は寒暑づからの頂𩕳より到来するなり、寒暑づからの眼睛より現前するなり。この頂𩕳上、これ無寒暑のところなり。この眼睛裏、これ無寒暑のところなり。高祖道の寒時寒殺闍梨、熱時熱殺闍梨は、正当到時の消息なり。いはゆる寒時たとひ道寒殺なりとも、熱時かならずしも熱殺道なるべからず。寒也徹蔕寒なり、熱也徹蔕熱なり。たとひ万億の廻避を参得すとも、なほこれ以頭換尾なり。寒はこれ祖宗の活眼睛なり、暑はこれ先師の煖皮肉なり。

浄因枯木禅師、嗣芙蓉和尚、諱法成和尚、云、衆中商量道、這僧問既

してそれを避けたらよいのですか」ということばの真意を明らかにすべきである。それはほかでもない、まさに寒さがやって来るときや、まさに暑さがやって来るときについて、詳しく明らかにすることである。ここにいう寒さ暑さとは、寒さのすべて暑さのすべてが、いずれも寒さ暑さそのものであるということである。寒さ暑さそのものであるから、それがやって来るときには、寒さ暑さそのものの境地がやって来るのである。寒さ暑さそのものの証りが現前するのである。この境地とは、寒さ暑さを超えた境地である。この証りのところとは、寒さ暑さを超えたところである。

そして、それに対して高祖洞山大師が言の「寒いときにはお前が寒さになりきり、暑いときにはお前が暑さになりきる」とは、まさに寒さ暑さに直面した有様をいうのである。しかし、たとえ寒いときに寒さになりきるといっても、そのことばに囚われてはならず、暑いときに必ずしも暑さになりきるといってはならず、なりきるべきなにものもないのである。したがって、寒さにおいては寒さに徹し、暑さにおいては暑さに徹するのである。たとえ、それからどれほど回避しようとしても、寒さ暑さは、寒さ暑さにほかならない。寒さそのものが仏の境地であり、暑さそのものが洞山大師の境地なのである。

浄因枯木禅師（芙蓉道楷和尚に法灯を継いだ。諱は法成）が、洞山大師と僧との問答について説いている。

落偏。洞山答帰正位。其僧言中知音、却入正来。洞山却従偏去。如斯商量、不唯謗瀆先聖、亦乃屈沈自己。不見道、聞衆生解、意下丹青、目前雖美、久蘊成病。大凡行脚高士、欲窮此事、先須識取上祖正法眼蔵。其余仏祖言教、是什麽熱椀鳴声。雖然如是、敢問諸人、畢竟作麽生是無寒暑処。還会麽。玉楼巣翡翠、金殿鎖鴛鴦。

師はこれ洞山の遠孫(をんそん)なり、祖席の英豪なり。しかあるに、箇箇おほくあやまりて、偏正の窟宅にして高祖洞山大師を礼拝せんとすることを炯誡(けいかい)するな

な考えに堕ちており、洞山の答えは非対立的な考えにもとづいている。ところが、この僧は洞山の答えの言中の響きを知って、却って非対立的な立場に切りこんで来た。それに対し洞山は、却って対立的な立場にたったのであろう〉といっている。このように推測することは、仏を冒瀆するばかりでなく、また自己をも誤った見解におとしこむことである。お前たちは夾山善会(かっさんぜんね)の言を聞いたことはないか、〈凡人たちの解釈を聞くと、思い計いのかたち(理に契うこと)こそ快いが、それが長くたまって病いとなる〉ということばを。およそ、修業の高い志を持った人たちが、洞山大師のことばの真意を究めようとすれば、まず大師の正しい教えの悟りの体験について知らねばならない。そのほかの諸仏の教えは、どれほどの意味があろうか。そうはいいながら、あえてお前たちに問おう。結局のところ、寒さ暑さのないところとは、どのようなものなのか。解るであろうか。それは、玉の楼閣(無寒暑の処)に翡翠(ひすい)(赤羽根、青羽根をもった雌雄の二鳥)が巣をつくり、金殿(無寒の処)に鴛鴦(えんおう)がつながれている、といった、対立をも非対立をも超えたありのままの姿なのである」と。

枯木禅師は洞山大師の流れを汲むものであり、祖師のなかにおける偉人である。洞山の優れていることは知れきったことなのに、修行者たちの多くの者は誤って、対立・非対立という立場から、祖師洞山大師の教えを願うそのことを

り。仏法もし偏正の商量より相伝せば、いかでか今日にいたらん。あるいは野猫児、あるいは田庫奴、いまだ洞山の堂奥を参究せず。かつて仏法の道閫を行李せざるともがら、あやまりて洞山に偏正等の五位ありて人を接すといふ。これは胡説乱説なり、見聞すべからず。ただまさに上祖の正法眼蔵あることを参究すべし。

慶元府天童山宏智禅師、嗣丹霞和尚、諱正覚和尚、云、若論此事、如両家著碁相似。儞不応我著、我即瞞汝去也。若恁麼体得、始会洞山意。天童不免下箇注脚。裏頭看勿寒暑、直下滄溟瀝得乾。我道巨鼇能俯拾。笑君沙際弄釣竿。

しばらく著碁はなきにあらず、作麼生是両家。もし両家著碁といはば、八目なるべし。もし八目ならん、著碁に

師は厳しく戒めているのである。仏の教えがもし対立・非対立という限られた考えから相続されるなれば、どうしてそれが今日まで伝わっているであろうか。どこにも見かける仏道など無縁といったものたちが、未だ洞山大師の仏道の体験を学び究めず、また一度も仏の本質を体験していないものたちが誤って、洞山大師は対立・非対立などといった五つの見解あって、それによって人を指導しているという。しかし、それは愚かな説であって、信じてはならないことである。ただ大師に正しい教えの仏道のあることを学び究めるべきである。

慶元府天童山の宏智禅師（丹霞和尚に法灯を継いだ。諱は正覚）が、洞山大師のこのことばについて述べている。

「もしこのことを論ずるならば、お前とわたしの二人が碁を打つようなものだ。お前がわたしが打つのに対抗してくれれば、わたしはお前を敗ろうとして駆け引きをする。もしこのように体得すれば、はじめて洞山の真意が会得されるであろう。しかしわたしはこれに対してさらに説明を加えざるを得ない。真実の境地においては暑さも寒さもなく、いま眼前にある海の中に一滴の水もないほどである。海底の大亀さえかがんで自由に拾うことができるのに、君が海辺で釣竿を用いているのは笑うべきことである」と。

ここにいう「碁を打つ」という例は、まさにその通りなのであるが「二人が打つ」とはどのようなことであろうか。もし二人が碁を打つというならば、ま

あらず。いかん。いふべくば、かくのごとくいふべし。著碁一家敵手相逢なり。しかありといふとも、いま宏智道の儞不応我著、こころおきて功夫すべし、身をめぐらして参究すべし。儞不応我著といふは、なんぢわれなるべからずといふなり。我即瞞汝去也、すごすことなかれ。泥裏有泥なり。踏者あしをあらひ、また纓をあらふ。珠裏有珠なり。光明するに、かれをてらし、自をてらすなり。

夾山圜悟禅師、嗣二五祖法演禅師一、諱克勤和尚、云、盤走レ珠、珠走レ盤。偏中正、正中偏。羚羊掛レ角無二蹤跡一、猟狗遶レ林空　踧蹐。

いま盤走珠の道、これ光前絶後、古今罕聞なり。古来はただいはく、盤に

だ対立に囚われているのである。もし対立に囚われているならば、真実の境地ではないのである。したがって強いていえば「一家のもの（わたしとわたし）が碁を打って、敵手が一体となっている」というべきではなかろうか。

しかしながらいま宏智禅師の言っている「お前がわたしに対抗するなれば」ということは、十分に留意して学ぶべきである。「お前がわたしに対抗するなれば」というのは、お前がお前になりきっていて、そこにはすでにわれというものはないということである。「わたしがお前に対して駆け引きをする」ということは、われがわれになりきっていることである。その真意を見過してはならない。これはちょうど、泥のなかに泥があり、そのほかのなにものもないということである。そこにお前もわたしも自由自在に働いているのである。それはまた珠のなかに珠があるようなものである。その珠の輝きによって、他己を照らし、自己を照らすのである。

夾山の圜悟禅師（五祖法演禅師に法灯を継いだ。諱は克勤）が言っている。

「盤が珠を走らせ、珠が盤を走って自由自在である。対立の中の非対立、非対立の中の対立は、羚羊が角を樹の枝に掛けて眠っているようにあとかたもなく、猟犬が林の中を探し回っても、つまづいて倒れる」と。

ここにいう「盤が珠を走らせる」ということばは、ほかに譬えようもない古今においてまれなことばである。これについて、古来ただそれが「盤上を走る

はしる珠の住著なきがごとし。羚羊いまは空に掛角せり、林いま猟狗をめぐる。

慶元府雪竇山資聖寺明覚禅師、嗣北塔祚、諱重顕和尚、云、垂手還同万仞崖、正偏何必在安排。瑠璃古殿照明月、忍俊韓獹空上階。

雪竇は雲門三世の法孫なり、参飽の皮袋といひぬべし。いま垂手還同万仞崖といひて、奇絶の標格をあらはすといへども、かならずしもしかあるべからず。いま僧問山示の因縁、あながちに垂手不垂手にあらず、出世不出世にあらず、いはんや偏正の道をもちゐんや。偏正の眼をもちゐざれば、此因縁に下手のところなきがごとし。参請の巴鼻なきがごとくなるは、高祖の辺域にいたらず、仏法の大家を覷見せざるによれり。さらに草鞋を拈来して参請すべし、みだりに高祖の仏法は正偏等の五位なるべしといふことやみね。

珠は留まることがない」というように解釈している。しかし羚羊は、今は空に角をかけているのであり、林が猟犬をめぐり走らせているのである。

慶元府雪竇山資聖寺の明覚禅師（諱は重顕、北塔の智門光祚和尚に法灯を継いだ）が洞山のことばを評している。

「この教えは万仞の崖のようにすべてを超えたものであり、対立・非対立にとどまらない。瑠璃の古殿を明月が照らし、月に向かって吠える犬は空しく階をのぼる」と。

雪竇は、雲門から三代目の後継者であり、道を十分に修めた人であるといえよう。いま「その教えは万仞の崖のようである」ということばによって、比べるもののない境地を現わしているようにみえるが、必ずしもそうではないのである。

さきほどの僧が、洞山にたずねている問題は、必ずしも教えを説いているのでも、説いていないのでもなく、仏が実現していることでも実現していないことでもなく、そのような差別に囚われていないのである。まして対立とか非対立といったことばを用いているのではない。対立とか非対立という見方をしなければ、この問題に触れることはできないと考えるものたちがいる。かれらが真実を全く学ぶことができないのは、洞山大師の境地に近づかず、この偉大な師の真意を見抜くことができないからである。したがって、さらに努力して学

東京天寧長霊禅師守卓和尚云、偏中有レ正正中偏、流ニ落人間一千百年、幾度欲レ帰帰未レ得、門前依レ旧草芊芊。

これもあながちに偏正と道取すといへども、しかも拈来せり。拈来はなきにあらず、いかならんかこれ偏中有。

潭州大潙仏性和尚、嗣ニ圜悟一、諱法泰、云、無寒暑処為レ君通、枯木生レ華又一重。堪レ笑刻舟求レ剣者、至レ今猶在ニ冷灰中一。

この道取、いささか公案踏著戴著の力量あり。

泐潭湛堂文準禅師云、熱時熱殺寒時寒、寒暑由来総不干、行ニ尽天涯一諳ニ世事一、老君頭戴ニ猪皮冠一。

しばらくとふべし、作麽生ならんかこれ不干底道理。速道速道。

びもとめ、そして、みだりに洞山大師の教えが、対立・非対立などの五つの段階を説いたものであるということを止めるべきだ。

東京天寧の長霊禅師（守卓和尚）が言っている。

「対立の中の非対立そのものである非対立の中の対立が、人間世界にまぎれこんで来て久しい。幾度か帰ろうとするが帰ることができず、門前はあいかわらず草が生い茂っている」と。

このことばも、徒らに対立・非対立について述べていながら、しかも本質をついている。このように本質をつくことができない訳ではないのである。それではさらに、対立そのものである存在とは、どのようなものであろうか。

潭州大潙仏性和尚（諱は法泰、後の仏性禅師。圜悟に法灯を継ぐ）が言っている。

「寒さや暑さのないところが君に通じている。枯木が一輪の華を生じている。それはいたずらに求めても得られず、今でも冷たい灰の中にある」と。

このことばは、いささか洞山の問題を自由自在としている趣きがある。

泐潭の湛堂文準禅師が言っている。

「暑いときには暑さになりきり、寒きときには寒さになりきっている。寒さ暑さは本来全くかかわりなく、天の涯を行き尽くして世事を悟り、貴い君主が卑しい冠をいただく」と。

いま、これに対しては「かかわりないとはどのようなことですか。早く早く

湖州何山仏燈禅師、嗣二太平仏鑑慧懃禅師一、諱守珣和尚、云、無寒暑処洞山道、多少禅人迷二処所一、寒時向レ火熱乗涼、一生免得避二寒暑一。

この珣師は、五祖法演禅師の法孫といへども、小児子の言語のごとし。しかあれども、一生免得避寒暑、のちに老大の成風ありぬべし。いはく、一生とは尽生なり、避寒暑は脱落身心なり。

おほよそ諸方の諸代、かくのごとく鼓両片皮をこととして頌古を供達すといへども、いまだ高祖洞山の辺事を覰見せず。いかんとならば、仏祖の家常には寒暑いかなるべしともしらざるによりて、いたづらに乗涼向火とらいふ、ことにあはれむべし。なんぢ老尊宿のほとりにして、なにを寒暑といふとか聞取せし。かなしむべし、祖師道廃せることを。この寒暑の形段をし

答えよ」というようにたずねるべきである。

湖州何山の仏燈禅師（太平の仏鑑慧懃禅師に法灯を嗣ぐ。諱は守珣）が言っている。

「寒さ暑さのないところという洞山のことばは、幾人もの禅者が迷うところである。寒いときには火に向い、暑いときには涼しくすれば、一生寒さ暑さを避けることができる」と。

この守珣和尚は、五祖法演禅師の流れを汲む師であるが、これは小児の言葉のようである。しかしながら「一生、寒さ暑さを回避することができる」ということばには、それがのちに深い意味を現わす可能性を含んでいるのである。寒さ暑さを避けるとは、身心を解脱することをいうのである。即ちここにいう「一生」とは、ことごとくの生をいうのである。

ここに、今までおよそ述べて来たように、諸方の諸代の祖師たちが、このようにさまざまのことばによって、批評の詩を捧げているが、未だに洞山大師の一端の境地も見通していないのである。

何故ならば、諸仏たちの日常において、寒さ暑さとはどのようなものであるかを知らないから、かれらは徒らに涼しくするとか、火に向かうとかいうのである。憐れむべきことには、守珣和尚は、すぐれた師のそばで、寒さ暑さとはどのようなものであると学んだのであろうか。悲しむべきことは、諸仏の道が失われてしまったことである。

り、寒暑の時節を経歴し、寒暑を使得しきたりて、さらに高祖為示の道を頌古すべし、拈古すべし。いまだしかあらざらんは、知非にはしかじ。俗なほ日月をしり、万物を保任するに、聖人賢者のしなじなあり、君子と愚夫とのしなじなあり。仏道の寒暑、なほ愚夫の寒暑とひとしかるべしと錯会することなかれ。直須勤学すべし。

正法眼蔵春秋第三十七

爾時寛元二年甲辰、在二越宇山奥一再示衆。逢二仏時一而転二仏麟経一、祖師道、衆角雖レ多一麟足矣。

諸学人は、この寒さ暑さということの真意を知り、寒さ暑さの時を体験し、寒さ暑さを自己のものとして用いて、さらに洞山大師が示されたことばを称え、問題とし、いまだそれを行なっていないものは、自己の非を悟るべきである。仏教徒以外のものたちでさえ、日月について知り、また万物を理解するについて、聖人や賢人のさまざまなやり方があり、君子や愚人のさまざまなやり方がある。

仏道においての寒さ暑さは愚人の考えている寒さ暑さと同じであろうと誤って理解することなく、直ちにそれについて努力して学ぶべきである。

正法眼蔵第三十七　春秋

時に寛元二年甲辰、越前の山奥にあって再び講述する。仏に逢うときに際して仏麟経を説く。仏祖が「角は多くても麒麟の角は一本で十分だ」といっている。

正法眼蔵第三十八　葛藤

釈迦牟尼仏の正法眼蔵無上菩提を証伝せること、霊山会には迦葉大士のみなり。嫡嫡正証二十八世、菩提達磨尊者にいたる。尊者みづから震旦国に祖儀して、正法眼蔵無上菩提を大祖正宗普覚大師に附嘱し、二祖とせり。

第二十八祖、はじめて震旦国に祖儀あるを初祖と称す、第二十九祖を二祖と称するなり。すなはちこれ東土の俗なり。初祖かつて般若多羅尊者のみもとにして、仏訓道骨、まのあたり証伝しきたれり。根源をもて根源を証取しきたれり、枝葉の本とせるところなり。

おほよそ諸聖ともに葛藤の根源を截断する参学に趣向すといへども、葛藤をもて葛藤をきるを截断といふと参学

釈迦牟尼仏の最勝の悟りの道をそのままに伝え、自ら悟りを体験した者は、霊鷲山（中インドの山の名、釈尊説法の道場）の道場では多くの仏弟子中、大迦葉尊者一人のみである。嫡子から嫡子へと正伝するこの悟りの道、即ち仏道は、第二十八代の菩提達磨尊者に至った。尊者は自ら仏道を中国に伝来して、この仏道を太祖正宗普覚大師（慧可）に与えられて二祖とせられた。

第二十八祖が初めて中国に仏道を伝来されたので、初祖と呼ぶのである。インドから第二十九祖の慧可を第二祖と呼ぶのは中国のならわしである。

初祖は以前に師の般若多羅尊者に仕えて、仏道の真髄を面々相対して親しく伝受したのである。自己本来の根源たる仏性によって仏性を体験し正伝して来たのである。この事実は枝葉である後世の修行者たちの根本となるものである。

すべて小乗の聖者らは、ともに迷、惑、苦など、煩悩の心が藤つるのようにからみあっている妄想の心の根源を断ち切ることを仏道として参究に向かうけれども、その煩悩妄想をもって煩悩妄想を断ち切るのを参学すべきである。

せず、葛藤をもて葛藤をまつふとしらず。いかにいはんや葛藤をもて葛藤に嗣続することをしらんや。嗣法これ葛藤としれるまれなり、きけるものなし。道著せる、いまだあらず。証著せる、おほからんや。

先師古仏云、胡蘆藤種纏胡蘆。

この示衆、かつて古今の諸方に見聞せざるところなり、はじめて先師ひとり道示せり。葫蘆藤の葫蘆藤をまつふは、仏祖の仏祖を参究し、仏祖の仏祖を証契するなり。たとへばこれ以心伝心なり。

第二十八祖謂門人曰、「時将至矣、汝等盍言所得乎。」時門人道副曰、「如我今所見、不執文字、不離文字、而為道用。」祖曰、「汝得吾皮。」尼総持曰、「如我今所解、如慶喜見阿閦仏国、一見更不再見。」祖曰、「汝得吾肉。」道育曰、「四大本空、五陰非有、而我見処、無一法可得。」祖曰、「汝得吾骨。」最後慧可、礼三拝後、依位而立。祖曰、「汝

仏法は、葛藤をもって葛藤を相続することを知っていようか。葛藤が葛藤に巻き付くことは、仏性が仏性に巻き付くことなのである。またこの事実を葛藤であることを知る者や、あるいはこのことを聞いた者、言った者などは極めて稀で、まして体験したものの多いはずはない。

先師如浄禅師が言われた。

「胡蘆（ひょうたん）の蔓は胡蘆の蔓にからみ合う」と示された。

この説は未だかつて古今東西を通じて見聞しない説法である。初めて先師によって説き示されたのである。ひょうたんの蔓がひょうたんの蔓にからみ合うということは、仏祖が仏祖を参究し、仏祖が仏祖を証契（さとる）することである。たとえば、仏心を以て仏心を悟り、仏心を伝えることである。

第二十八祖達磨大師が門人を対手に「今は、ちょうど好い機会だ。お前たちは各々の悟りの体験について語ってみなさい」と言われた。そのとき門人道副が「私の悟りの体験の境地は文字に囚われることもなく、文字を離れることもない境地です」と答えた。達磨は彼に「お前は、吾が皮を得た」と宣べた。次に尼総持は「私の悟りの体験の境地は、阿難尊者が、阿閦仏の建てられた阿閦国を見るのに、ただ一見したのみでさらに再見しなかった、そのようであります」と述べた。達磨は、尼に対し「お前は吾が肉を得た」と宣言した。三番目に道育は「あらゆるものごとは、あらゆるものごとの構成要素である

得吾髄。」果為二祖、伝法伝衣。

いま参学すべし、初祖道の汝得吾皮肉骨髄は祖道なり。門人四員、ともに得処あり、聞著あり。その聞著ならびに得処、ともに跳出身心の皮肉骨髄なり、脱落身心の皮肉骨髄なり。知見解会の一著子をもて、祖師を見聞すべきにあらざるなり。能所彼此の十現成にあらず。しかあるを、正伝なきともがらおもはく、四子各所解に親疎あるによりて、祖道また皮肉骨髄の浅深不

地水火風の四大性質が本来空のものであり、感覚や意識の働きである五蘊そのものの身心も永久の存在ではない。そして私の悟りの体験は、あらゆるものごとは捉え得ないものであるということです」と述べた。達磨は彼に向って言った「お前は吾が骨を得た」と。

最後に、慧可が達磨の前に立った。そして坐具を展べて三拝し、もとの自分の位置にもどり、頭を下げて合掌した。達磨は「お前は遂に吾が髄（生命）を得た」と。

このとき慧可は、達磨から仏道を正伝した証明として釈尊以来代々の祖師が相伝した袈裟を授かり、ここに釈尊以来二十九代の仏祖となり、中国の第二祖となったのである。

初祖の「お前らは吾が皮肉骨髄を得たり」とは、仏祖の言葉である。門人四人は、それぞれ仏道を体験し究明したのである。この四人の仏道の体験や究明したものは共に超越的なものである。身心脱落の皮肉骨髄である。脱落身心の皮肉骨髄である。凡夫の煩悩や妄想の一切を何でも差別的に考え、知識の上でのみ祖師の言葉を見聞してはならない。祖師の言葉は、主観と客観とか、彼と此というような差別の見解を標準とした表現ではない。

ところが心ない仏道を正伝していない者が思うには、四人各人の理解は、仏道に親密であるのと疎遠であるのとの差別があるので、祖師の言葉にも皮肉骨

同なり。皮肉は骨髄よりも疏なりとおもひ、二祖の見解すぐれたるによりて、得髄の印をえたりといふ。かくのごとくいふいひは、いまだかつて仏祖の参学なく、祖道の正伝あらざるなり。

しるべし、祖道の皮肉骨髄は、浅深にあらざるなり。たとひ見解に殊劣ありとも、祖道は得吾たるのみなり。その宗旨は、得吾髄の為示、ならびに得吾骨の為示、ともに為人接人、拈草落草に足不足あらず。たとへば拈華のごとし、たとへば伝衣のごとし。四員のために道著するところ、はじめより一等なり。祖道は一等なりといへども、四解かならずしも一等なるべきにあらず。四解たとひ片片なりとも、祖道はただ祖道なり。

おほよそ道著と見解と、かならずしも相委なるべからず。たとへば、祖師

髄の浅深不同があって、皮肉は骨髄よりも浅く祖師の悟りの境地に遠いものと思い、二祖の境地は他の三人に勝れているから得髄の認証を得たのであるという。このように言うことは、かつて仏祖の道を学ばないもの、正しい教えを伝えない者の煩悩、妄想である。

知るべきことは、祖師の語の「皮肉骨髄」は浅い深いの見解ではない。たとえ見解に優劣があるとしても、祖師の語は「吾れを得た」ということとそのことのみである。吾が皮肉骨髄の体験にあるのみである。その根本義は「吾が髄を得たり」とか、あるいは「皮肉を得たり」という語は、ともにその人のために、その人を教導する語であり方便である。皮肉骨髄は、その教導の足る足りないの相違ではない。譬えば釈尊が一輪の華を拈って大衆に示したとき、迦葉は釈尊の心を体験し、微笑して仏道を正伝した故事にしても、その仏道正伝の証拠として袈裟を伝受することも、その者にのみ限って教えを説いたのではないのである。それと同様のことである。

祖師の四人に言った語は初めから一つである。けれども、四人の見解は、必ずしも一様ではない。四人の見解は、たとえ別々であっても、祖師の語はただ祖師の語である。

すべての語は、語る人の心と、聞く人の解釈とが一致するとは限らないものである。例えば祖師が四人の門人に対して言うことは同じであっても、相手に

の四員の門人にしめすには、なんぢわが皮吾をえたりと道取するなり。もし二祖よりのち百千人の門人あらんにも、百千道の説著あるべきなり、窮尽あるべからず。門人ただ四員あるがゆゑに、しばらく皮肉骨髄の四道取ありとも、のこりていまだ道取せず、道取すべき道取おほし。

しるべし、たとひ二祖に為道せんにも、汝得吾皮と道取すべきなり。たとひ汝得吾皮なりとも、二祖として正法眼蔵を伝附すべきなり。得皮得髄の殊劣によれるにあらず。

また道副・道育・総持等に為道せんにも、汝得吾髄と道取すべきなり。吾皮なりとも、伝法すべきなり。祖師の身心は、皮肉骨髄ともに祖師なり。髄はしたしく、皮はうときにあらず。

いま参学の眼目をそなへたらんに、汝得吾皮の印をうるは、祖師をうる参究なり。通身皮の祖師あり、通身肉の祖師あり、通身骨の祖師あり、通身髄の祖師あり。通身心の祖師あり、通身

よって「汝は皮肉によって吾れを得たり」とか「吾が骨髄によって吾れを得たり」とかいうことになるのである。もし二祖より後に何百何千人の門人があったとしても、その人に応じて何百何千の言い方があるはずである。その言い方には限度があるはずがない。門人がただ四人である故に、ただ「皮肉骨髄」の四つの言い方があっただけであり、残るほかの者にはまだ言っていないから、言わねばならない言葉があるのである。

知るべきである。たとえ二祖に言うべき場合でも「お前は吾が皮を得た」と言うべきである。たとえお前は吾が皮を得たとしても二祖としては正法眼蔵を伝えるべきである。仏道を伝えること即ち「皮を得る」と「髄を得る」ことの優劣によるのではない。

また道副、道育、尼総持らのために言うときでも「お前は吾が髄を得たり」と言うべきである。「吾が皮を得た」ことでも、仏道を伝えるべきである。祖師の身心は、皮肉骨髄とともに祖師なのである。髄は親密であり、皮は疎遠ではない。

いま参学の眼が開けているなら「汝は吾が皮を得たり」の証明を得るのは、祖師の全身心を体験する学び方をしたのである。全身が皮の祖師であり、全身が肉の祖師であり、全身が骨の祖師であり、全身が髄の祖師であり、全身が心の祖師であり、全身が身の祖師であり、全身が心の祖師であり、全身心が祖師

身の祖師あり、通心心の祖師あり。通祖師の祖師あり、通身得吾汝等の祖師あり。これらの祖師ならびに現成して、百千の門人に為道せんとき、いまのごとく汝得吾皮と説著するなり。百千の説著、たとひ皮肉骨髄なりとも、傍観いたづらに皮肉骨髄の説著と活計すべきなり。もし祖師の会下に六七の門人あらば、汝得吾心の道著すべし、汝得吾身の道著すべし。汝得吾仏の道著すべし、汝得吾眼睛の道著すべし、汝得吾証の道著すべし。いはゆる汝は、祖なる時節あり、慧可なる時節あり。得の道理を審細に参究すべきなり。

しるべし、汝得吾あるべし、吾得汝あるべし。得吾汝あるべし、得汝吾あるべし。祖師の身心を参見するに、内外一如なるべからず、渾身は通身なるべからずといはば、仏祖現成の国土にあらず。皮をえたらんは、骨肉髄をえたるなり。骨肉髄をえたるは、皮肉面目をえたり。ただこれを尽十方界の真

そのものとしての祖師であり、全身が「吾れはお前を得ている」祖師であるのである。これらの祖師がそれぞれに現成して、百千の門人のために説法するとき「お前は吾が皮を得たり」との体験を説くのである。この百千の弟子たちに言う場合、たとえ平等的に皮肉骨髄の体験であると言っても、他の者は徒らに皮肉骨髄を区別して説くとのみ思うであろう。しかしそうではないのであるから、もし祖師の門下に六七人の門人がいたとするならば「お前は吾が心を得たり」と言ったであろう。また「お前は吾が身を得たり」とも言うであろう。「お前は吾が仏法を得たり」とも言ったであろう。「お前は吾が眼睛を得たとも言ったであろう。達磨の言う「お前」とは、達磨の仏道を体験している「お前」である。それであるから達磨となるときもあり、また二祖慧可となるときもあるのである。この体験の道理を、審細に参究すべきである。

知るべきである。「お前が吾れを得る」ということもあろう、「吾れがお前を得る」ということもあろう。「吾れのお前を得る」こともあるであろう。祖師の身心を参学するのに、祖師の言われる汝と吾れとも一如ではないと考えたり、全体の身心は通じて一つであることはできないというならば、それは仏祖としての達磨の現成された仏国土の人ではない。皮を得るものは骨肉髄を得る者であり、骨肉髄を得た者は皮肉及び面目を得た者である。ただ、全宇宙は達磨の真実人体であると体験するばかりでなく、さらに全宇宙は達磨の皮肉骨髄

実体と暁了するのみならんや、さらに皮肉骨髄なり。このゆゑに、得吾衣なり、汝得法なり。これによりて、道著も跳出の条条なり、師資同参す。聞著も跳出の条条なり、師資同参す。師資の同参究は仏祖の葛藤なり、仏祖の葛藤は皮肉骨髄の命脈なり。拈華瞬目、すなはち葛藤なり。破顔微笑、すなはち皮肉骨髄なり。

さらに参究すべし。葛藤種子すなはち脱体の力量あるによりて、葛藤を纏遶する枝葉華果ありて回互不回互なるがゆゑに、仏祖現成し、公案現成するなり。

趙州真際大師、示衆云、迦葉伝二与阿難一、且道、達磨伝二与什麼人一。因

であると悟るべきである。

これが「吾が袈裟（仏道正伝の証としての袈裟）を得る」のである。「お前は吾が仏道を得る」のである。これによって達磨の言葉の皮肉骨髄の体験の一人ひとりが解脱そのものであり、師の「吾れ」と弟子の「吾れ」が一如し合体し、仏道を成ずるものである。皮肉骨髄の語を聞く方もまた、同じく解脱の境地において、師と弟子の同参である。仏道の現成なのである。

このように師と弟子と同参究明は仏祖の葛藤である。仏祖の葛藤は、皮肉骨髄であり、仏祖の生命の正伝、相承である。釈尊の拈華瞬目、迦葉の微笑そのままが釈尊と大迦葉尊者との葛藤である。大迦葉の破顔微笑は、そのままに達磨の皮肉骨髄であり、そのままの葛藤である。

さらに参究すべきことである。葛藤の種子（師弟の因縁）には、それ自らに超越した力があるということからして、葛藤（蔓）自らにからみつく枝や葉（参学修行）・花・果実（証契）ができて、互いに関連し影響しつつ独立して仏祖が現成するのである。修証の上からいうと、煩悩と菩提とは元来一つのものであって、煩悩と菩提と互いにめぐり会ったり、離れたりしているものである故に、仏祖が衆生より現成し、仏道が現成するのである。

趙州真際（従諗）大師が、大衆に示された。

「大迦葉尊者は、阿難尊者に仏道を伝授したのであったが、達磨は誰れに仏

僧問、「且如二祖得髄、又作麽生。」師云、「莫謗二祖。」師又云、「達磨也有語、在外者得皮、在裏者得骨。且道、更在裏者得什麽。」僧問、「如何是得髄底道理。」師云、「但識取皮、老僧者裏、髄也不立。」僧問、「如何是髄。」師云、「与麽即皮也摸未著。」

しかあればしるべし、皮也摸未著のときは、髄也摸未著なり。皮を摸得するは、髄もうるなり。与麽即皮也摸未著の道理を功夫すべし。如何是得髄底道理と問取するに、但識取皮、老僧遮

道を伝授したのか言ってみなさい」と。

そのとき、ある僧が師に「達磨が二祖慧可に仏法を伝授されたことは明らかなことであるのに、どうしてそのようなことを言われるのですか」と聞いた。達磨は二祖に、仏道を伝えなかったように聞えるから、僧が趙州に問うたのである。

大師はさらに答えられて「二祖を謗ってはならぬ。……達磨は、また語ることがある。それは、外（浅深の浅）に在る者は皮を得、裏に在る者は骨を得ると。しばらく言うが、さらにそれから裏に在る者は何を得るのか」と言われた。

僧はまた問うた「それならば髄を得るという趣旨の道理はどのようなものですか」と。

師は「ただ皮を得たのみと知ることだ。ただ究尽した僧の裏（仏道）には髄も立てない」と。

僧は問うた「髄とは何のことですか」と。

師が「このようであるから皮も探してみても見当らない」と答えた。

このような道理を知るがよい。皮もまた探すことができないときは、髄もまた摸ることができないのである。皮を摸り得る者は、髄もまた摸り得る者である。趙州禅師の「このようであるから、皮もまた摸得することができない」との語や、道理を参学修行すべきである。

裏、髄也不立と道取現成せり。識取皮のところ、髄也不立なるを、真箇の得髄底の道理とせり。かるがゆゑに、二祖得髄又作麼生の問取現成せり。迦葉伝与阿難の時節を当観するに、阿難蔵身於迦葉なり、迦葉蔵身於阿難なり。しかあれども、伝与裏の相見時節には、換面目皮肉骨髄の行李をまぬかれざるなり。これによりて、且道、達磨伝与什麼人としめすなり。達磨すでに伝与するときは達磨なり、二祖すでに得髄するには達磨なり。この道理の参究によりて、仏法なほ今日にいたるまで仏法なり。もしかくのごとくならざらんは、仏法の今日にいたるにあらず。この道理、しづかに功夫参究して、自道取すべし、教他道取すべし。

「何が髄を得る道理ですか」との問いに対しては、皮を認識しなさい。老僧の仏法のなかには髄などはないという道理が現成するのである。皮を認識することによって、髄もまた無いという道理の体験により、真実に髄を得る道理の体験が現われる。だから「二祖の得髄はどういうことになりますか」との問いがなされたのである。そのことは、髄もまた不立であると言われた意味を知らないからである。

大迦葉尊者が、阿難尊者に仏法を伝えられた場合を観察してみると、それは阿難尊者が大迦葉尊者と一つになったからである。同時に大迦葉尊者も阿難尊者と一つのものになったのである。そのようではあるが、仏道の伝承、伝受のとき、仏と仏との相見の場合は、面目、皮、肉、骨、髄の全体が変ってゆくこと（阿難が迦葉に変る）は免れない。

趙州禅師が「暫定的にいうなら、達磨はどの人に仏道を伝与したのか」と言われたのである。達磨が、仏道を二祖に伝与するときには、達磨は二祖と一如の境である。二祖が得髄したとき、二祖は達磨である。この道理を参究することによって、仏法がなお今日に至る仏法であるのである。

もし、このようでなかったならば、仏法が今日まで正伝しなかったであろう。この道理を静かに修行し参究して、自ら体験すべきである。また他人も体験させるべきである。

在外者得皮、在裏者得骨、且道、更在裏者得什麽。いまいふ外、いまいふ裏、その宗趣もとも端的なるべし。外を論ずるとき、皮肉骨髄ともに外あり。裏を論ずるとき、皮肉骨髄ともに裏あり。

しかあればすなはち、いま四員の達磨、ともに百千万の皮肉骨髄の向上を条条に参究せり。髄よりも向上あるべからずとおもふことなかれ、さらに三五枚の向上あるなり。

趙州古仏のいまの示衆、これ仏道なり。自余の臨済・徳山・大潙・雲門等のおよぶべからざるところ、いまだ夢見せざるところなり。いはんや道取あらんや。近来の杜撰の長老等、ありとだにもしらざるところなり。かれらに為説せば、驚怖すべし。

雪竇明覚禅師云、趙睦二州是古仏也。

しかあれば、古仏の道は仏法の証験なり、自己の曽道取なり。

趙州禅師が「外に在るものは皮を得、裏に在る者は骨を得る。それなら裏に在る者は何を得るのか」と示された。外とか裏とかといわれたその意味は、最も直接的に真理を指しているのである。外を論ずるときには皮も肉も骨も髄もすべて外であって、外のほかに何もない。裏というときには皮肉骨髄、すべて裏であってそのほかに何もない。

このようであるから四人の達磨はともに、百千万の皮肉骨髄の真理を、一つひとつ参究したのである。髄が最上で、それより上のものはあるはずがないと考えてはならない。さらにその上に無数の真理があるのである。

趙州禅師の今の説法こそは真の仏道である。その他の臨済、徳山、大潙、雲門などの及ぶところでなく、未だ夢にも見たことのないところである。ましてや、これに就いて言うべきことがあろうか。近ごろの仏法を誤解している長老たちは、そのような道理のあることさえ知らないことである。彼らのために説くならば、驚き怖れるであろう。

雪竇明覚禅師は、「趙州和尚と睦州和尚（陳尊宿）の両禅師は古仏である」と敬称している。

その古仏のことばは仏道の証りの体験からである。単なる理論でない。自己本来の面目の把握そのものである。自己をならうことが仏法を究めることである。

雪峯真覚大師云、趙州古仏。

さきの仏祖も古仏の讃歎をもて讃歎す、のちの仏祖も古仏の讃歎をもて讃歎す。しりぬ、古今の向上に超越(てうをつ)の古仏なりということを。

しかあれば、皮肉骨髄の葛藤する道理は、古仏の示衆する汝得吾の標準なり。この標格を功夫参究すべきなり。

また初祖は西帰するといふ、これ非なりと参学するなり。宋雲が所見、かならずしも実なるべからず、宋雲いかでか祖師の去就をみん。ただ祖師帰寂ののち、熊耳山にをさめたてまつりぬるとならひしるを、正学とするなり。

正法眼蔵葛藤第三十八

爾時寛元元年癸卯七月七日、在二雍州宇治郡観音導利興聖宝林寺一示衆。

寛元二年甲辰三月三日、在二越州吉田郡吉峯寺侍司一書写。　懐弉

雪峰真覚禅師の語に「趙州古仏」と。

歴代の諸仏もみな古仏と敬称して、その道風を讃歎して来たのである。後世においても、古仏の名を以て讃歎し敬称する。このことは今も昔も、常に趙州古仏が勝れた仏祖であることを示している。

このような道理であるから皮肉が骨髄に葛藤し、まきついて優劣することのない道理は、古仏の趙州が示すところであり、達磨の「お前は吾が髄を得たり」と示した自由自在な仏道の基準である。この標準のあり方を、工夫し参究すべきである。

また初祖達磨大師は故国インドへ帰られたという説は虚説である。このことも参学すべきである。宋雲が達磨のインドに帰る途中、西域で会ったというのは真実でない。宋雲は祖師の去来に就いて知っているはずはない。初祖達磨は入滅後、熊耳山(ゆうじさん)に、孝明帝大和十九年十月五日、遺骨を納め奉ったということを真説として正しく参学すべきである。

正法眼蔵第三十八　葛藤

時に寛元元年癸卯(みずのとう)七月七日、山城の国宇治郡観音導利興聖宝林寺に在して衆に示す。

寛元二年甲辰(きのえたつ)三月三日、越州吉田郡吉峰寺侍司に在って書写す。　懐弉

正法眼蔵第三十九　嗣書

観音導利興聖宝林寺

仏仏かならず仏仏に嗣法し、祖祖かならず祖祖に嗣法する、これ証契なり、これ単伝なり。このゆえに、無上菩提なり。仏にあらざれば仏を印証するにあたはず、仏の印証をえざれば仏となることなし。仏にあらずよりは、たれかこれを最尊なりとし、無上なりと印することあらん。

仏の印証をうるとき、無師独悟するなり、無自独悟するなり。このゆへに、仏仏証嗣し、祖祖証契すといふなり。この道理の宗旨は、仏仏にあらざればあきらむべきにあらず。いはんや十地・等覚の所量ならんや、いかにいはむや経師・論師等の測度するところ

諸仏は必ず諸仏に嗣法し（仏法を嗣ぐ）、諸祖は必ず諸祖に嗣法する。これが証契（師の証りと弟子の証りと一致合体すること）であり、単伝（一人の師が一人の弟子にのみ仏法を伝えること）である。

だから最勝の菩提となるのである。この最勝の菩提は仏々祖々でなければ、弟子の仏（菩提）を証認することはできない。仏の証認を得なければ、仏（菩提の体験者）となることはできないのである。「さとり」の体験者でない人々を、どうして、最勝者、最尊者と認めることができようか。

この認証を得るとき、無師独悟するのである。それは師と弟子は一如になるからである。師と弟子は「さとり」そのものなのである。師の「さとり」の上に弟子の「さとり」が重なり合って一つのものとなるからである。

それゆえ、仏と仏が証嗣（証りが証りを嗣ぐ）し、諸仏が諸仏に、祖師が祖師に証契するということになる。この道理の根本的な意義は、仏と仏でなければ、知り且つ究め尽くし難いことである。まして菩薩の最上の位である十階位

ならんや。たとひ為説すとも、かれらきくべからず。

　仏仏相嗣するがゆへに、仏道はたゞ仏仏の究尽にして、仏仏にあらざる時節あらず。たとへば、石は石に相嗣し、玉は玉に相嗣することあり、菊も相嗣あり、松も印証するに、みな前菊後菊如如なり、前松後松如如なるがごとし。かくのごとくなるをあきらめざるともがら、仏仏正伝の道にあふといへども、いかにある道得ならんとあやしむにおよばず、仏仏相嗣の祖祖証契すといふ領覧あることなし。あはれむべし、仏種族に相似なりといへども、仏子にあらざることを、子仏にあらざることを。

　曹谿あるとき衆にしめしていはく、七仏より慧能にいたるに四十祖あり、慧能より七仏にいたるに四十祖あり。

の「十地」や、仏とほとんど同等の「等覚」の位にまで修行が進んでいるが、菩薩が、どうして観察し推測し得ようか。まして経典学者や経論学者などに、どうして思量し分別することができようか。たとえ説いて聞かせたとしても、彼らは聞きとることはできない。

　仏法は仏と仏との体験であるから、ただ一人の仏と一人の仏との証契、単伝である限り、仏と仏との連なり、相続の「時」でないことはさらにない。たとえば石は石を継ぎ、玉は玉を伝え、菊は菊を受け継ぎ、松は松を伝えるのである。前の菊と後の菊とは平等であり一体である。

　この道理に暗く、理解できない人々は、仏から仏へと正伝する仏法に会いながらも、その教えがどのようなものであるかを知ろうとも、また疑ってみようともせず、仏と仏とが嗣法して、祖と祖が証契するということを了解することがない。憐れむべき人々ではある。仏になる可能性があるように見えても、それらの人々は残念ながら仏の子ではないのである。子は本来、仏でありながら自ら非認しているからである。

　六祖慧能禅師がある日、大衆に示して言われた。

　「過去七仏から代々慧能まで四十代の仏祖であり、慧能から七仏に至るまで四十代の祖がある」と。

この道理、あきらかに仏祖正嗣の宗旨なり。いはゆる七仏は、過去荘厳劫に出現せるもあり、現在賢劫に出現せるもあり。しかあるを、四十祖の面授をつらぬるは、仏道なり、仏嗣なり。

しかあればすなはち、六祖より向上して七仏にいたれば、四十祖の仏嗣あり。七仏より向上して六祖にいたるに、四十仏の仏嗣なるべし。仏道祖道、かくのごとし。証契にあらず、仏祖にあらざれば、仏智慧にあらず、祖究尽にあらず。仏智慧にあらざれば、仏信受なし。祖究尽にあらざれば、祖証契せず。しばらく四十祖といふは、ちかきをかつ〲挙するなり。

これによりて、仏仏の相嗣すること、深遠にして、不退不転なり、不断不絶なり。その宗旨は、釈迦牟尼仏は七仏以前に成道すといへども、ひさしく迦葉仏に嗣法せるなり。降生より三十歳

この道理は、明らかに仏祖から仏祖に相続正伝する深い意義を現わすものである。いわゆる七仏は無限の過去世（荘厳劫）に出現せられた仏であり、またいま（賢劫）出現せられる方々もある。それなのに四十祖の方々は、仏道を師から弟子に直接に、師から弟子へと継ぎつらねて、師が嗣法の証契の証明をする、これを仏法の面授というが、この面授は過去七仏からして、六祖まで行われて、四十代にわたる嗣法をせられてきた仏道、祖道なのである。

仏道、祖道はこのように伝えられ受け嗣いで六祖より向上して七仏にいたれば、四十人の仏嗣（仏の子）となるわけである。また、七仏より師と弟子一如、仏と仏として相続され六祖にいたることを、向上向下回互自在の四十人の仏嗣というのである。仏祖の道、祖師の道はこのようなものである。このような証契でなければ、また仏祖でなければ、仏智慧ではなく、祖道の究尽でもない。この仏智慧でなければ仏の信受はなく、祖道の究尽でなければ祖師は証契しないものである。今ここに四十代の仏祖というのは、一応近いところのみについて少しばかりいうに過ぎない。

仏々祖々の命脈によってこの嗣法、証契の事実は、深遠であり、堅く信じて法を曲げず、決して断絶しないものである。従来示してきた仏道嗣法の深遠な道理は、久遠実成と諸経に説かれるごとく釈迦牟尼仏はすでに七仏以前に成道せられていたのであったが、久しくして迦葉仏に嗣法せられたのである。実

十二月八日に成道すといへども、七仏以前の成道なり、諸仏斉肩同時の成道なり。諸仏以前の成道なり、一切諸仏より末上の成道なり。

さらに迦葉仏は釈迦牟尼仏に嗣法すると参究する道理あり。この道理をしらざるは、仏道をあきらめず。仏道あきらめざれば、仏嗣にあらず。仏嗣といふは、仏子といふことなり。

釈迦牟尼仏、あるとき阿難にとはしむ、「過去諸仏、これたれが弟子なるぞ。」釈迦牟尼仏いはく、「過去諸仏はこれ我釈迦牟尼仏の弟子なり。」諸仏の仏儀かくのごとし。この諸仏に奉覲して、仏嗣し、成就せむ、すなはち仏仏の仏道にてあるべし。

この仏道、かならず嗣法するとき、さだめて嗣書あり。もし嗣法なきは天然外道なり。仏道もし嗣法を決定するにあらよりは、いかでか今日にいたらん。これによりて、仏仏なるには、さだめて仏嗣仏の嗣書あるなり、仏嗣仏の嗣書をうるなり。その嗣書の為体

在の釈尊は降誕以来、三十歳の十二月八日に成道せられたと伝えるが、実は釈迦牟尼仏は、七仏以前に諸仏と共に成道しておられたのである。諸仏以前の成道であり、三世諸仏と同参して同時成道し一切諸仏の最後の成道である。

さらにそれ以上に迦葉仏は釈迦牟尼仏に嗣法したと参究する道理がある。この一道理が明らかでなければ仏道はわからない。仏道の解らないものは仏道を嗣ぐ者ではない。仏嗣というのは、仏の子ということである。

釈迦牟尼仏に、あるとき阿難が問うた。

「過去の諸仏は、誰れの弟子ですか」と。

釈尊の言われるには「過去の諸仏はみな私の弟子である」と。

諸仏の仏道の在り方はこのようなものである。

このように、これらの諸仏に仕えて仏を嗣いで、仏道の嗣法を実行することが、即ち仏々祖々の真実の仏道である。

この仏道は、嗣法するときには必ず嗣書(嗣法の証明書)のあることを原則とする。もし嗣書がないときは天然外道(修証なくして証りを自然に実現するという説の外道、自然外道ともいう)である。仏道でもし嗣法を決定することがなければ、どうして今日の仏道が成り立っていようか。この道理で仏の子孫となるには、必ず師の仏は弟子の仏に嗣書を授け、弟子の仏は師の仏の嗣書を受けるのである。その嗣書の内容はというに、日月星辰の理を明らめて嗣法する場合もあ

は、日月星辰をあきらめて嗣法す、あるいは皮肉骨髄を得せしめて嗣法す。あるいは袈裟を相嗣し、あるいは拄杖を相嗣し、あるいは松枝を相嗣し、あるいは払子を相嗣し、あるいは優曇花を相嗣し、あるいは金襴衣を相嗣す。靸鞋の相嗣あり、竹篦の相嗣あり。

これらの嗣法を相嗣するとき、あるいは指血をして書嗣し、あるいは舌血をして書嗣す。あるいは油乳をもてかき、嗣法する、ともにこれ嗣書なり。嗣せるもの、得せるもの、ともにこれ仏嗣なり。まことにそれ仏祖として現成するとき、嗣法かならず現成す。現成するとき、期せざれどもきたり、もとめざれども嗣法せる仏祖おほし。嗣法あるはかならず仏仏祖祖なり。

第二十八祖西来よりこのかた、仏道に嗣法ある宗旨を、東土に正聞するなり。それよりさきは、かつていまだきかざりしなり。西天の論師・法師等、およばずしらざるところなり。および十聖三賢の境界およばざるところ、三

り、あるいは自己の身心の凡てが仏であることを真に悟ったときに嗣法し、あるいは袈裟を相続し、あるいは拄杖（住持の用具）を相続し、あるいは松枝（嗣法のときに祝意の根引松）を相続し、あるいは払子（住持の用具）を相続し、あるいは優曇華（千年に一度咲くという珍花）を相続し、あるいは金襴衣（金絲の袈裟）を相続し、あるいは靸鞋（深くつつむはきもの）を相続し、竹篦（住持の用具、竹製の弓形で藤を巻いたもの）など、いろいろなものを相嗣ぐ場合がある。

これらを相続のときには、あるいは指の血をもって嗣書を血書したり、あるいは舌の血や、あるいは油乳をもって書いて嗣法する場合もあるが、いずれにしても嗣書である。嗣がせる者、受け嗣ぐ者、共にこれ仏嗣である。仏祖として現成するときは嗣法が必ず現成し、その現成するときには必ず期待しなくても来るものであり、求めないのに嗣法した仏祖が多い。嗣法の実行されるのは必ず仏々祖々による。

第二十八祖達磨大師が中国に渡って来てから、仏道に嗣法ある宗旨を確かに聞くけれども、それ以前はかつて未だ嗣法のことは聞かれなかった。インドの仏教学者や一般の僧侶たちも知らないところであり、なお二乗の賢者や三乗の聖者の上位の人々などの及びもつかぬ深い心境である。仏典学者や呪術師の知識や経験では想像もつかぬ境地である。なげかわしい限りである。

蔵義学の呪術師等、あるらんと疑著するにもおよばず。かなしむべし、かれら道器なる人身をうけながら、いたづらに教網にまつはれて、透脱の法をしらず、跳出の期を期せざることを。かるがゆへに、学道を審細にすべきなり、参究の志気をもはらすべきなり。

道元在宋のとき、嗣書を礼拝することをえしに、多般の嗣書ありき。そのなかに、惟一西堂とて、天童に掛錫せしは、越上の人事なり、前住広福寺の堂頭なり。先師と同郷人なり。先師つねにいはく、境風は一西堂に問取すべし。

あるとき、西堂いはく、「古蹟の可観は人間の珎玩なり、いくばくか見来せる。」道元いはく、「見来すくなし。」ときに西堂いはく、「吾那裏に壱軸の古蹟あり、甚麽次第なり、与老兄看。」といひて、携来をみれば、嗣書なり。法眼下のにてありけるを、老宿の衣鉢のなかよりえたりけり。惟一長老のにはあらざりけり。かれにかきたりしは、

彼らは道を求められる身にありながら、徒らにただ理論にのみ囚われて、解脱の法を知らないし、理論を乗り越える時機をはずしたために、仏道の根本を究め尽くさなかった。参学の者はこのことを反省して、仏道の真髄を究めんとする意欲を燃やして、大いに参究すべきである。

私（道元）が宋にいたとき嗣書を拝見礼拝する好機にめぐりあい、拝観を許された。いろいろの種類のあったなかに、惟一西堂の嗣書拝見がある。この人は天童山に請ぜられて賓客として如浄禅師の道場で大衆指導の補助をしていた。広福寺前住職（浙江省辺の人）、如浄禅師とは同郷の人である。先師如浄禅師は常に、「仏道のことは何でも惟一西堂老師に問いなさい」と命じておられた。

あるとき西堂老師は「古人のすぐれた墨蹟（書）を拝見することは大変楽しいことですが、いくらか見られましたか」と、私（道元）に話しかけられたが、私は「少ししか拝見しておりません」とお答えしたら、惟一西堂は「私は墨蹟を一本、所蔵しています。一寸したことで手に入れましたのです。ご覧にいれましょう」といって、軸を持って来られ、見せて頂いたら、それは嗣書であった。法眼禅師門下の嗣書を、他の老師の衣鉢（僧の行脚に携帯する袈裟や修行上必要な資料の二・三を容れる行李、袈裟行李のこと）のなかから得られたもので、惟一西堂御自身のものではなかった。その嗣書には、

初祖摩訶迦葉、悟リ㆓於釈迦牟尼仏ニ㆒、
釈迦牟尼仏、悟ル㆓於迦葉仏ニ㆒。
かくのごとくかきたり。

道元これをみしに、正嫡の正嫡に嗣法あることを決定信受す。未曾見の法なり、仏祖の冥感(みやうかん)して児孫を護持する時節なり。感激不勝なり。

雲門下の嗣書とて、宗月長老の天童の首座職(しゆそしき)に充せしとき道元にみせしは、いま嗣書をうる人のつぎかみの師、および西天東地の仏祖をならべつらねて、その下頭(あてう)に、嗣書うる人の名字あり。諸仏祖より直(ぢき)にいまの新祖師の名字につらぬるなり。しかあれば、如来より四十余代、ともに新嗣の名字へきたれり。たとへば、おの〳〵新祖にさづけたるがごとし。摩訶迦葉・阿難陀等は、余門のごとくにつらなれり。

ときに道元、宗月首座にとふ、「和

「初祖摩訶迦葉は釈迦牟尼仏に悟り、釈迦牟尼仏は迦葉仏に悟る」と、このように書いてあった。

私(道元)はこれらを拝見して、仏法は正統の後継者から後継者に伝え継がれて来ていることを初めて知り、今さらながら仏法の貴いことを信じ、嗣書の有り難いこと、意義深いことを覚ったのであった。それはまだかつて経験したことのない仏道の法である。このことは目には見えない仏祖の加護、功徳の力によって、私に仏道の正しい嗣書をお示し下さったことであった。是れ全く仏祖が仏子である私をお護り下さることであり、お導き下さる唯一のときであった。誠に私の感激は恐らく天地をゆるがせるほどであった。

その後、雲門下の嗣書としては宗月長老が天童山の首座職に任ぜられたとき、この私(道元)に見せて下さったのは、いま嗣書を得る人のすぐ前の師とインド・中国の仏祖を列記して、その下の方に嗣書を受ける人の名字があり、諸仏祖から直ちに新祖師の名字が連ねてある。このような次第で、釈尊から四十余代の祖師がみな新祖師の名字へと連なって来ている。歴代の祖師が新祖師に嗣法し、新祖師に授けられた様相である。摩訶迦葉、阿難陀などが他の宗門の人のように連なっているのである。

ときに私(道元)は不審に思って、宗月首座にたずねた。

尚いま五家宗派をつらぬるに、いさゝか同異あり、そのこゝろいかむ。西天より嫡々相嗣せらば、なむぞ同異あらんや。」宗月いはく、「たとひ同異はるかなりとも、たゞまさに雲門山の仏は、かくのごとくなると学すべし。釈迦老子、なにによりてか尊重他なる、悟道によりて尊重なり。雲門大師、なにゝよりてか尊重他なる、悟道によりて尊重なり。」

道元、この語をきくにいさゝか領覧あり。

いま江浙に大刹の主とあるは、おほく臨済・雲門洞山等の嗣法なり。しかあるに、臨済の遠孫と自称するやから、まゝにくわだつる不是あり。いはく、善知識の会下に参じて、頂相壱副、法語壱軸を懇請して、嗣法の標準にそなふ。しかあるに、一類の狗子あり、尊宿のほとりに法語・頂相等を懇請して、かくしたくわふることあまたあるに、晩年におよむで、官家に陪銭し、一院を討得して、住持職に補するときは、

「私の宗派の配列の法がいささか異なっているようですが、どういうわけですか。西天から師が弟子に正しく相嗣いで来たなら、五家（臨済、曹洞、雲門、潙仰、法眼の五宗）でありながら、なぜ違っているのですか」と。

さらに問うと宗月は話された。

「雲門山の諸仏の嗣法の配列は、実際はこのようになっていることを学ぶべきです。釈尊はなぜ人を尊敬されるのかといえば、それはほかでもありません。釈尊は仏道を悟られたからです。雲門をなぜ人が尊重するのかといえば、雲門は同様に仏道を悟られたからです」と。

私（道元）はこの語をうかがって少しは雲門の仏法と嗣法のことが理解できた。

いまこの国の江蘇、浙江地方の大寺院の住持となっているのは、臨済義玄、雲門文偃、洞山良价などの門流の人々の嗣法を受けた人々が多い。けれども臨済の遠孫と自称する徒輩たちは気まま勝手放題にして、嗣法した如くに見せかける不正の者が多い。それらは名のある禅僧の道場に参じて、法語の一軸、肖像画一幅を懇請して、これを嗣法の証拠にし、嗣法をした如く擬装して世間を瞞着する不逞の徒どもである。

また犬猫のように道理を弁まえない者は、名ある禅師の下に参じて、法語や頂相を懇請して、隠し持って、その後、官吏に贈賄して、一寺院を建立させ、自らその住持職になる。そのときは、法語や肖像を頂いた人につかないで、王

法語・頂相の師に嗣法せず、当代の名誉のともがら、あるいは王臣に親附なる長老等に嗣法するときは、得法をとはず、名誉をむさぼるのみなり。かなしむべし、末法悪時、かくのごとくの邪風あることを。かくのごとくのやからのなかに、いまだかつて一人としても仏祖の道を夢にも見聞せるあらず。

おほよそ法語・頂相等をゆるすことは、教家の講師および在家の男女等にもさづく、行者(あんじゃ)・商客等にもゆるすなり。そのむね、諸家の録にあきらかなり。あるいはその人にあらざるが、みだりに嗣法の証拠をのぞむによりて、壱軸の書をもとむるに、有道のいたむところなりといへども、なまじゐに援(くわん)筆(ひち)するなり。しかのごときのときは、古来の書式によらず、いさゝか師吾のよしをかく。近来の法は、たゞその師の会にて得力(とくりき)すれば、すなはちかの師を師と嗣法するなり。かつてその師の印をえざれども、たゞ入室上堂(にっしつじゃうだう)に咨参して、長連牀にあるともがら、住院の

とか重臣や名誉ある者の縁者、あるいは知人の長老などに嗣法するときなど、本人の修行のあるなしを論ぜずに嗣法を許し、自分の私利私欲を貪る悪徳漢がいることは悲しいことである。

いかに末法の世、悪い世とはいいながら、このような邪悪な風潮の中にうごめいている悪徳無慚の僧侶たちは、仮にも仏祖の仏道など夢にも見たことのない破戒無慚の徒である。

およそ嗣法に、法語、頂相などを許すことにしたのは、教宗（禅宗の他の教、経典中心の仏教）の講師や在家男女などにも授け、給仕の僧や商人などにも許したことが諸宗の記録に明記していることで証明される。しかし、その任でない人々に、みだりに嗣法の証明となる法語の一軸を懇願せられた場合には、真に仏道を体験している人なら勿論、道心に訴えて書かないであろうが、無道心のやからどもは無分別に執筆するのである。

今のような場合には、古来からの書式によらないで、簡単に「吾(われ)の嗣」と書くのであろう。

近来の嗣書の法は、ただその師の道場で、その師相応の修行の力ありと認められると、修行者の誰れにでも嗣書するのであろう。

かつてその師の印証を得なくても、ただ形の上でのみその師の室に参じ、上堂に参問し、僧堂に坐っているのみで、全く形のみの修行僧であるから、住持

ときは、その師承を挙するにいとまあらざれども、大事打開するとき、その師を師とせるのみおほし。

また龍門の仏眼禅師清遠和尚の遠孫にて、伝といふものありき。かの師伝蔵主、また嗣書を帯せり。嘉定のはじめに隆禅上座、日本国人なりといへども、かの伝蔵やまひしけるに、隆禅よく伝蔵を看病しけるに、勤労しきりなるによりて、看病の労を謝せんがために、嗣書をとりいだして礼拝せしめけり。みがたきものなり、与你礼拝といひけり。

それよりこのかた、八年のゝち、嘉定十六年癸未あきのころ、道元はじめて天童山に寓直するに、隆禅上座、ねんごろに伝蔵主に請して、嗣書を道元にみせし、その嗣書の様は、七仏よりのち、臨済にいたるまで、四十五祖をつらねかきて、臨済よりのちの師は、一円相をつくりて、そのなかにめぐらして、法諱と花字とをうつしかけり。新嗣はおはりに、年月の下頭にかけ

になるとき、まことの本師が数多くあって分らないので、悟りを開いたという証明書を希望した師を師とする者が多い。

また龍門の仏眼禅師清遠和尚の遠孫で伝蔵主という僧が嗣書を持っていた（蔵主は知蔵とほぼ同じ。知蔵は禅院で経蔵〔一切の経論を保管する建物〕を管理する役目。禅林で大衆が看経するときは知蔵の許可を得る。蔵主は蔵殿の管理を主とする。蔵殿には看経堂と経蔵の二つの部署の意があるが日本禅宗では有名無実となっている）。

嘉定のはじめに隆禅上座という日本の僧がいて、伝蔵主が病気をしたとき、親切に能く看護されたが、その看病の労をねぎらうため、嗣書をとり出して隆禅上座に拝見させた。その嗣書は恐らく拝見し難きものであるが、あなたのために礼拝させるといって拝見させた。

それから以来八年の後、私（道元）は嘉定十六年の癸未の秋、天童山に拝登して、ここに止まることになった。

そのころ、隆禅上座が伝蔵主を懇ろに請待して、私のためにその嗣書の拝見を乞うて下さったので、ついに拝見することができた。

その嗣書の様相は、七仏以来臨済にわたるまで四十五祖を書き連ね、臨済から後の師は一円を描いて、そのなかの周囲に僧名と花押（印の代りに、名の一字を草書に模様化して書く）とを写し書いてある。新しい嗣法者は終りに年月日の下に書いてある。

り。臨済の尊宿に、かくのごとくの不同ありとしるべし。

先師天童堂頭、ふかく人のみだりに嗣法を称することをいましん。先師の会はこれ古仏の会なり、叢林の中興なり。みづからもまだらなる袈裟をかけず。芙蓉山の道楷禅師の衲法衣つたはれりといへども、上堂陞座にもちゐず。おほよそ住持職として、まだらなる法衣、かつて一生のうちにかけず。こゝろあるも、物しらざるも、ともにほめき、真善知識なりと尊重す。

先師古仏、上堂するに、つねに諸方をいましめていはく、近来おほく祖道に名をかれるやから、みだりに法衣を搭し、長髪をこのみ、師号に署するを出世の舟航とせり。あはれむべし、たれかこれをすくはん。うらむらくは、諸方長老無道心にして学道せざることを。嗣書・嗣法の因縁を見聞せるものなほまれなり、百千人中一箇也無。これ祖道凌遅なり。

これによると臨済の長老の嗣書にも不同があることを知るのである。

先師天童山主は他人の嗣法についてはみだりに云々することを厳しく戒められた。まことに如浄禅師の道場は諸仏の道場そのままであって、実に、中国における禅道場の中興である。禅師自らも模様入りの袈裟をかけず、黒衣木蘭地の袈裟を掛けることを常とせられていた。芙蓉道楷禅師の金襴の法衣（嗣法のときに嗣書頂相と共に授けられる）が伝えられていたが、天童山晋山の上堂陞座（寺に住持として入寺して初めて説法の座につく、新住持として一生に一度の重大な儀式）の場合にさえ掛けられなかった。恐らく模様の袈裟は住持中かつて用いられなかった。このことは心ある者は勿論、心なきものも皆、近代稀れな善知識であるとほめたたえて崇拝敬仰した。

先師如浄禅師は上堂せられて、常に大衆を戒められて「近来多く祖師の名を借りる者どもが紊りに法衣を着け長髪を好み、僧位をやたらに書くことを出世の船としているのは、まこと賤しく哀れな心性である。一体こういう者たちを誰れが救うのであろうか、恨むらくは救うべきはずの長老といわれるその人々が、まことに無道心極まるばかりでなく、さらに仏道の修行をもしていない徒輩であるから、救うことは不可能のことである。なお嗣書、嗣法の因縁すら見聞している者は稀れである。恐らく、その見聞の因縁に接する者も、百千人のなかで一人も無いのであろう」と。

かくのごとくよのつねにいましむるに、天下の長老うらみず。
しかあればすなはち、誠心辨道することあらば、嗣書あることを見聞すべし。見聞することあるは、学道なるべし。

臨済の嗣書は、まづその名字をかきて、某甲子われに参ずともかき、わが会にきたれりともかき、入吾堂奥ともかき、嗣吾ともかきて、ついでのごとく前代をつらぬるなり。かれもいさゝかいひきたれる法訓あり。いはゆる宗趣は、嗣はおはりはじめにかゝはれず、たゞ真善知識に相見する的々の宗旨なり。臨済にはかくのごとくかけるもあり、まのあたりみしによりてしるす。

了派蔵主者、威武人也、今吾子也。徳光参侍径山杲和尚、径山嗣夾山勤、勤嗣楊岐演、演嗣海会端、端嗣楊岐会、会嗣慈明円、円嗣汾陽昭、昭嗣首山念、念嗣風穴沼、沼嗣南院顒、顒嗣興化奨。奨是臨済高祖之長嫡也。

このような現状は実に祖道が廃れ切っているそのままの相である。このような世の中を戒めるべき立場にある天下の長老が反省しない。
もし真剣に目醒めて、仏道修行に専一となれば、嗣書のあることも知り、知ることができれば、これがまた仏道修行の基礎ともなるであろう。

臨済の嗣書は先ずその名字を書いて、某甲われに参ずとも書き、わが会に来れりとも書き、吾が堂奥に入るとも書き、吾れに嗣ぐとも書いて、順序の通りに前代の師の名を連ねるのである。彼らにも幾分いい伝えの仏道の訓えがある。いわゆるその根本の趣旨は、師の法の嗣は終り始めのいずれの仏祖に拘わらず、ただ真の善知識に相見することを肝要とするのである。

臨済にはこのように書いたものもある。私はその嗣書を実際に見たからここに記しておく。

無際了派蔵主は威武の人である。今は吾が子である。拙庵徳光は径山の大慧宗杲和尚に参じた。径山は夾山の圜悟克勤和尚の嗣である。克勤は楊岐の五祖法演和尚の嗣、法演は海会の白雲守端和尚の嗣、守端和尚は揚岐方会和尚の嗣、方会和尚は慈明楚円和尚の嗣、楚円和尚は汾陽の汾陽善昭和尚の嗣、善昭和尚は首山省念和尚の嗣、省念和尚は風穴延沼和尚の嗣、延沼和尚は南院の慧顒和尚の嗣、慧顒和尚は興化存奨の嗣、存奨和尚は臨済高祖の高弟である。

これは、阿育王山仏照禅師徳光、かきて派無際にあたふるを、天童の住持なりしとき、小師僧智庚、ひそかにもちきたりて、了然寮にて道元にみせし。ときに大宋嘉定十七年甲申正月二十一日、はじめてこれをみる。喜感いくそばくぞ。すなはち仏祖の冥感なり。焼香礼拝して披看す。

この嗣書を請出することは、去年七月のころ、師広都寺、ひそかに寂光堂にて道元にかたれり。道元ちなみに都寺にとふ、「如今たれ人かこれを帯持せる。」都寺いはく、「堂頭老漢那裏有相似。のちに請出ねむごろにせば、さだめてみすることあらん。」

道元このことばをきゝしより、もとむるこゝろざし日夜に休せず。このゆへに今年、ねんごろに小師の僧智庚を堀請し、一片心をなげて請得せりしなり。

そのかける地は、白絹の表背せるにかく。表紙はあかき錦なり。軸は玉なり。長九寸ばかり、闊七尺余なり。閑

この文は育王山の仏照禅師徳光和尚が以上のように書いて無際和尚に与えたものを、天童山の住持のときに弟子の知庚がひそかに持ち出して了然寮で私（道元）に見せて下さった。時に大宋嘉定十七年甲申正月二十一日のことである。初めてこれを拝見したときの私の感激と有り難さは無量であった。実に千仏のご加護の賜でなくて何であろう。焼香礼拝して拝観した。

この嗣書の拝観を得た因縁についていえば、去年七月の頃、師広都寺（一山の寺務を司る六知事、役寮の首位）に、ひそかに寂光堂でお会いしたとき私（道元）に語られた。私は都寺和尚に「その嗣書は今は誰れが持っておられますか」と、尋ねたら「ここの住持がお持ちであろうから、お願いすれば、いつか拝見できるときが来るでしょう」と話して下さった。

この話を聞いてから、私（道元）は寝ても醒めてもそのことばかり心が奪われていた。今年になってから、弟子の智庚にお願いして嗣書拝見のことについて懇願した結果、遂に拝見が許されたという顛末である。

その嗣書は、白地の絹に裏打ちしたもので、表紙は赤の錦で玉軸である。長さは九寸、七尺余の巻物になっている。この貴い嗣書は鑑賞のためや、特別な事情のない限りは閲覧は許されないのであるが、幸いに私は弟子智庚のご尽

人にはみせず。道元すなはち智庚を謝す。さらに即時に堂頭に参じて焼香、礼謝無際和尚。ときに無際いはく、遮一段事、少得見知、如今老兄知得、便是学道之実帰也。ときに道元、喜感無勝。

のちに宝慶のころ、道元、台山・鴈山等に雲遊するついでに、平田の万年寺にいたる。ときの住持は福州の元鼒和尚なり。宗鑒長老退院のゝち、鼒和尚補す、叢席を一興せり。人事のついでに、むかしよりの仏祖の家風を往来せしむるに、大潙・仰山の令嗣話を君挙するに、長老いはく、「曾看我箇裏嗣書也否。」道元いはく、「いかにしてかみることをえん。」長老すなはちみづからたちて、嗣書をさゝげていはく、「這箇はたとひ親人なりといへども、たとひ侍僧のとしをへたるといへども、これをみせしめず。これすなはち仏祖の法訓なり。しかあれども、元鼎ひごろ出城し、見知府のために在城のとき、一夢を感ずるにいはく、大梅

力で拝覧を許されたのである。私（道元）は拝観を了えると直ぐ住持の居所の方丈に拝登して、無際禅師に拝問してお礼の拝の焼香をした。その終るとき、禅師は私に言葉を賜わった「このような事は珍らしいことである。今あなたにお目にかけることができたのは仏道の本来の面目である」とのお言葉に、私はその欣びの情、感激の心、その極に達し、ただ心から感謝して退席したのであった。

次いで宝慶の頃、私（道元）は天台山（浙江の台州府）、雁山（温州府雁蕩山）などを見学したついでに平田の万年寺に伺った。そのときの住持は福州の元鼒和尚であった。この和尚は宗鑒和尚の後の住持である。この和尚は今まで振わなかったその道場を立て直した人である。

私との相見（対面）の挨拶のなかで、昔からの仏祖の家風についていろいろ話し合い、大潙（潙山霊祐）と嗣の仰山（慧寂）の嗣法のことに就いて話された。「私が所蔵する嗣書をご覧になったことがありますか」と。私は「いえ、未だ拝見しておりません」と答えると、住持は自ら起って嗣書を捧げ持って来て言われるのに「これはたとえ親しい人であろうと、また住持に長いあいだ随侍している僧でも見せないことになっております。このことは仏祖の法の規則です。しかし住持は平日は大方托鉢（人家の門に立ち食を乞う行）や在家の法要などで出がちでありますが、ある日、知事に会うために町に行った夜に夢を見ました。その夢に、大梅山の法常禅師かと思われる高僧が現われて、梅花一枝を捧げて申

山法常禅師とおぼしき高僧ありて、梅花一枝をさしあげていはく、もしすでに船舷をこゆる実人あらんには、花をおしむことなかれといひて、梅花をわれにあたふ。元鼒おぼえずして夢中に吟じていはく、未跨船舷、好与三十。しかあるに、不経五日、与老兄相見。いはんや老兄すでに船舷跨来、この嗣書また梅花綾にかけり。大梅のおしふるところならん、夢草と符号するゆゑにとりいだすなり。老兄もしわれに嗣法せんともとむや。たとひもとむとも、おしむべきにあらず。」

道元、信感おくところなし。嗣書を請すべしといへども、たゞ焼香礼拝して、恭敬供養するのみなり。ときに焼香侍者法寧といふあり、はじめて嗣書をみるといひき。

道元ひそかに思惟しき、この一段の事、まことに仏祖の冥資にあらざれば見聞なほかたし、辺地の愚人として、なんのさいわいありてか数番これをみる。感涙霑袖。

されるには、すでに船路を越えて遙々この国に来て仏法を求める真実の人がある。その人にお会いしたら梅の花を惜しまず与えなさい、と言って捧げていた梅花を私に下さった。そのとき私は思わず、未だ船舷に乗って我が国に来ていないが三十棒を食うが宜いと吟じたが、まだ五日間しか経っていないのに大兄にお会いしたとは私の夢は正夢でした。大兄が船で来られたこと、この嗣書が梅の綾の絹に書かれていることなどは、大梅禅師が夢の中でお告げになったこととみな符号するので大切な嗣書でありますが、あえて持ち出して大兄にお見せしたのです。大兄がもし私に嗣法を求められるならば、私は喜んで嗣法いたしましょう」と親切に申された。まことにそのご好意を感激したのである。

しかし私はこの和尚にお願いしたことは、ただ嗣書の拝覧を乞うことにあって、この方から嗣法して頂く心はなかったので、数々ならぬこれまでのお親切に感謝して、焼香礼拝して敬意を表するばかりであった。そのときに焼香侍者（五侍者の一、山門行礼に住持人に代り焼香する）で法寧という僧も始めて嗣書を拝見したと話していた。

私はひそかに今回の嗣書閲覧のいきさつを考えてみるに、私のような未熟の修行僧が思いもよらぬ好因縁にめぐりあったことは、これ全く仏祖のご加護にほかならぬ。旅の一貧僧の私ごとき者が、何の幸いあってか数回に及ぶ嗣書の拝覧を許されたことは、ただ感激袖をぬらし身のおくところを知らなかった。

ときに維摩室大舎堂等に、閑閴無人なり。

この嗣書は、落地梅綾のしろきにかけり。長九寸余、闊一尋余なり。軸子は黄玉なり。表紙は錦なり。

道元、台山より天童にかへる路程に、大梅山護聖寺の旦過に宿するに、大梅祖師きたり、開花せる一枝の梅花をさづくる霊夢を感ず。祖鑑もとも仰憑するものなり。その一枝花の縦横は、壱尺余なり。梅花あに優曇花にあらざらんや。夢中と覚中と、おなじく真実なるべし。道元在宋のあひだ、帰国よりのち、いまだ人にかたらず。

いまわが洞山門下に、嗣書をかけるは、臨済等にかけるにはことなり。仏祖の衣裏にかゝれりけるを、青原高祖したしく曹谿の几前にして、手指より浄血をいだしてかき、正伝せられけるなり。この指血に、曹谿の指血を合して書伝せられけると相伝せり。初祖・

このときには、維摩居士をまつってある大舎堂（住持のいる室）は、一日中極めて静寂そのものだった。

ここで今度の嗣書拝覧の前後のことを思い起すに、あの嗣書は白地の梅花文の綸子に書かれた長さ九寸、闊さ一丈余のもので、軸は黄玉、表紙は錦であった。

私（道元）が天童山に帰る途中で、大梅山の護聖寺の旦過寮（新参の雲水が安居を許されるまで発心の有無を確かめるまで留められる室）にいるときに、大梅の法常禅師が現われて開花せる一枝の梅花を授けられた夢を見た。この嗣書は、祖師の亀鑑として、最も仰ぎ信憑するに足るものである。

その花の大きさは一尺余であったが、私にとっては慶事を予告する優曇華のように思われ、夢も現実も真実であった。このことについては、私は宋にいる間も、帰朝後も未だ人に語ったことはない。

いま洞山門下で、嗣書の書式は臨済などの書式と違って、仏祖の身心全体、仏道の生命の凡てのことを嗣ぐ一大事のことであるから、六祖の嗣で洞門の高祖なる青原行思和尚が六祖慧能（曹溪）禅師から嗣法を受けられるとき、青原和尚は指の血をしぼり、六祖の指からしぼった血と混ぜて嗣書を書かれ、仏道を正伝されたのである。またこの血書の嗣書は、達磨大師と二祖慧可大師との正伝のときにも、両者の血を混合する儀式が行なわれたと伝えられている。

二祖のところにも、合血の儀おこなはれけると相伝す。これ、吾子参吾などはかゝず。諸仏および七仏のかきつたへられける嗣書の儀なり。

しかあればしるべし、曹谿の血気はかたじけなく青原の浄血に和合し、青原の浄血したしく曹谿の親血に和合して、まのあたり印証をうることは、ひとり高祖青原和尚のみなり、余祖のおよぶところにあらず。この事子をしれるともがらは、仏法はたゞ青原のみに正伝せると道取す。

嗣書

先師古仏天童堂上大和尚、しめしていはく、諸仏かならず嗣法あり、いはゆる、

釈迦牟尼仏者、迦葉仏に嗣法す、迦葉仏者、拘那含牟尼仏に嗣法す、拘那含牟尼仏者、拘留孫仏に嗣法するなり。かくのごとく仏仏相嗣して、いまにいたると信受すべし。これ学仏の道なり。

このときは吾が子、吾れに参ずなどとは書かず、諸仏及び七仏の書き伝えられた嗣書の儀は師資の浄血で書かれたのである。

ゆえに、知らねばならぬことは、六祖の血はかたじけなくも青原の血に和合し、青原の血は親しく六祖の血に和合し、こうして密々に親しく証契認証をうけることは、独り高祖青原和尚のみである。これ実に他の宗門の及ぶところではない。

この事を知る人々は、仏法は、ただ青原にのみ正伝せられたといい得るのである。

嗣書

先師天童如浄老古仏（古仏は特に尊敬の語）が私（道元）に示して申されるのに、

「釈迦牟尼仏は迦葉仏に嗣法せられた。迦葉仏は拘那含牟尼仏に、拘那含牟尼仏は拘留孫仏に嗣法せられ、かようにして、仏は仏に嗣法して今に至っていることを信じ、これを行いつづけるのである。このことは仏道修行の正しい道である」と。

ときに道元まうす、迦葉仏入涅槃ののち、釈迦牟尼仏はじめて出世成道せり。いはんやまた賢劫の諸仏、いかにしてか荘厳劫の諸仏に嗣法せむ。この道理いかむ。

先師いはく、なんぢがいふところは、聴教の解なり、十聖三賢等の道なり、仏祖嫡嫡の道にあらず。わが仏仏相伝の道はしかあらず。

釈迦牟尼仏まさしく迦葉仏に嗣法せりとならひきたるなり。釈迦仏の嗣法してのちに、迦葉仏は入涅槃すと参学するなり。

釈迦仏もし迦葉仏に嗣法せざらんは、天然外道とおなじかるべし、たれか釈迦仏を信ずるあらん。かくのごとく仏仏相嗣して、いまにおよびきたれるによりて、箇々仏ともに正嗣なり。つらなれるにあらず、あつまれるにあらず。まさにかくのごとく仏仏相嗣すると学するなり、諸阿笈摩教のいふところの劫量寿量等にかゝはれざるべし。もしひとへに釈迦仏よりおこれり

私（道元）は如浄禅師に問うた。

「迦葉仏が世を去られたのち、釈迦牟尼仏が初めて出世せられ、成道されたというのは、現在の諸仏がどうして果しない過去の諸仏に嗣法ができましょうか。この道理は如何ですか」と。

先師は「お前の言うことは理論上の話で、小乗の教えであり、小乗徒の道理であって、仏々祖々の道ではない。わが仏々祖々の相伝の道は、そうでない。もっとこの道理を審細に参究すべきである」と、教え示された。

釈迦牟尼仏は正しく迦葉仏に嗣法せられたことを伝えて来た。釈迦牟尼仏が嗣法せられてからのちに迦葉仏が涅槃に入られたと参学して来たのである。

もし釈迦牟尼仏が正覚大悟されたというだけで迦葉仏に嗣法されないとすれば、それは正しく天然外道と同じことではないか。もしそうだとすると、釈迦牟尼仏を信ずる者は無いであろう。ところが事実は仏から仏へと嗣法して今に至っているから、各々の仏祖は正嗣である。この仏々の正伝は師と弟子、仏と仏、単に列を作って立ち並んでいるものでもなく、また集っているものでもない。正しくかように仏々祖々が相嗣ぐと学ぶべきである。諸々の小乗教のいうところの時間の制限の永遠の修行と、寿命の量の問題などに拘わり囚われてはならないのである。もし専ら釈迦牟尼仏から起ったというなら、僅かに二千余

といはゞ、わづかに二千余年なり、ふるきにあらず。相嗣もわづかに四十余代なり、あらたなるといひぬべし。この仏嗣は、しかのごとく学するにあらず。釈迦仏は迦葉仏に嗣法すると学し、迦葉仏は釈迦仏に嗣法すると学するなり。かくのごとく学するとき、まさに諸仏諸祖の嗣法にてはあるなり。

　この道元、はじめて仏祖の嗣法あることを稟受（ぼんじゅ）するのみにあらず、従来の旧窠をも脱落（とつらく）するなり。

于レ時日本仁治二年歳次二辛丑一三月二十七日、観音導利興聖宝林寺、入宋伝法沙門道元記。

仁治二年辛丑十二月十二日子時書、学人是法受持。

仁治癸卯二月廿五日、書二写之於侍者寮頭一。侍者恵上

寛元癸卯九月二十四日、掛二錫於越州吉田県吉峯古寺草庵一。（花押）

寛元元年十月廿三日、以二越州御書御本一交レ之云云。

年に過ぎないから、大して古いことではない。仏々相嗣いで来たことも、僅か四十余代に過（す）ぎないから、まだ新しいことといってもよろしかろう。

　このように仏々祖々の相嗣の事実を、時間の長い短い、時代の古い新しいで律してはならない。釈迦牟尼仏は迦葉仏に嗣法すると学び、迦葉仏は釈迦仏に嗣法せられたと学ぶべきである。このように学修することが、諸仏諸祖の純粋なる嗣法そのものであるのである。

　先師のお説を拝聴し、私（道元）はそのとき初めて仏祖の嗣法のあることを認得するのみでなく、従来の嗣書に対する妄想を脱し得ることができた。

正法眼蔵第三十九　嗣書

時に日本仁治二年の歳辛丑（かのとうし）に次る三月二十七日、観音導利興聖宝林寺（住）入宋伝法沙門道元記す。

寛元癸卯（みずのとう）九月二十四日、越州吉田県吉峰古寺草庵にとどまる。（花押）

正法眼蔵第四十　栢樹子

趙州真際大師は、釈迦如来より第三十七世なり。六十一歳にしてはじめて発心し、いへをいでて学道す。このとき、ちかひていはく、たとひ百歳なりとも、われよりもおとれらんは、われかれをしふべし。たとひ七歳なりとも、われよりもすぐれば、われかれにとふべし。恁麽ちかひて、南方へ雲遊す。道をとぶらひゆくちなみに、南泉にいたりて、願和尚を礼拝す。ちなみに南泉、もとより方丈内にありて臥せるついでに、師来参するにすなはちとふ、「近離什麽処。」師いはく、「瑞像院。」南泉いはく、「還見瑞像麽。」師いはく、「瑞像即不見、即見臥如来。」ときに南泉、

趙州真際大師は、釈尊から第三十七代目の師である。六十一歳のとき始めて発心し、出家して道を学んだ。このとき誓いを立てて言った。

「たとえ百歳であっても、私より劣る者には私が教えよう。たとえ七歳であっても、私より勝れた者には道についてたずねよう」

このように誓って南方に行脚した。仏道を求めて歩き、あるとき南泉山を訪れて南泉普願和尚を礼拝した。

そのとき、南泉は方丈で寝ていたが、趙州が挨拶に来たので横になったままたずねた。「どこから来たのか」

趙州が答えた。「ここ、(南泉山)瑞像院(この寺の院号)からです」

南泉が言った。「瑞像(すぐれた仏像)を見たか」

趙州は答えた。「瑞像は見ませんでしたが、横になっておられる仏さまを見ました」

すると、南泉がむくむくと起きて、たずねた。「お前は師匠の有る小僧か、

いましに起してとふ、「儞はこれ有主沙弥なりや、無主沙弥なりや。」師、対していはく、「有主沙弥。」南泉いはく、「那箇是儞主。」師いはく、「孟春猶寒、伏惟和尚、尊体、起居万福。」南泉すなはち維那をよびていはく、此沙弥別処安排。

かくのごとくして南泉に寓直し、さらに余方にゆかず、辦道功夫すること三十年なり。寸陰をむなしくせず、雑用あることなし。つひに伝道受業よりのち、趙州の観音院に住することも又三十年なり。その住持の事形、つねの諸方にひとしからず。

或時いはく、烟火徒労望四鄰、饅頭餻子前年別、今日思量空嚥津、持念少嗟歎頻。一百家中無善人、来者祗道覓茶喫、不得茶噇去又嗔。

あはれむべし、烟火まれなり、一味すくなし。雑味は前年よりあはず。一百家人きたれば茶をもとむ、茶をもとめざるはきたらず。将来茶人は一百家

それとも師匠の無い小僧か」

趙州は答えて言った。「師匠の有る小僧です」

南泉が言った。「だれがお前の師匠か」

趙州が答えた。「春の初めはまだ寒うございますが、和尚さまにはごきげんうるわしく、祝着に存じます」とすましている。

南泉はそこで維那（僧衆の雑務を司る役）を呼んで、「この小僧を向こうで世話してやれ」といって坐を起った。

こうして趙州は南泉山に止住して、他山へは行かず、修行に励むこと三十年であった。寸刻も空しくせず、修行のほかの世事には一切かかわらなかった。そしてついに師の教えを継承してのちは、趙州の観音院の住持であること、さらに三十年であった。その住持としてのありさまは、並のものではなかった。

その趙州が、あるとき詩を詠んだ。

「竈の火は周りの家にのみ立ち上るが私には饅頭や団子とは縁がない。今、それを思って生唾をのむ。修行の思いは少なく嘆きは多い。世に信仰の者は無く、来る者はただ茶を求めて喫し、茶を出さなければ怒って去る」

あわれむべきことである。寺の貧しさのために竈の火はまれであり、一皿の野菜さえも少なく、それらしい食物には永らく会っていない。村の人々が来れば茶を出せという、出さぬとおこって帰ってゆく。茶を持って来る人は、村の

人にあらざらん。これ見賢の雲水ありとも、思斉の龍象なからん。

あるときまたいはく、思二量天下出家人一、似レ我住持能有レ幾。土榻牀破蘆簽、老楡木枕全無レ被。尊像不レ焼安息香、灰裏唯聞牛糞気。

これらの道得をもて、院門の潔白しりぬべし。いまこの蹤跡を学習すべし。僧衆おほからず、不満二十衆といふは、よくすることのかたきによりてなり。僧堂おほきならず、前架・後架なし。夜間は燈光あらず、冬天には炭火なし。あはれむべき老後の生涯といひぬべし。古仏の操行、それかくのごとし。

あるとき、連牀のあしのをれたりけるに、燼木をなはにてゆひつけて年月をふるに、知事つくりかへんと報ずるに、師、ゆるさざりけり。希代の勝躅なり。

よのつねには、解二斎粥米一全無レ粒、空対三閑窓与二隙塵一なり。あるいはこのみをひろひて、僧衆もわが身も、

百軒の家にはないであろう。まことに世の中には賢人に会おうとする者はいるが、賢人と等しくなろうとするほどの、真に道を求める利根の修行者はいない。

またあるとき趙州は言った。

「思えば天下の出家者の中で、私ほどの住持は他にどれほどいようか。眠るにしても土の寝台、破れた敷物、枯れた楡の木枕があるばかりで、かけぶとんもない。み仏には香をたかず、牛の糞の匂いばかりがする」

この言葉によって、趙州の寺の清貧さが知れるであろう。今われわれは、このすぐれた厳しい修行のあとかたを学ぶべきである。修行者たちが多くなく、二十人にも満たなかったために、何事も満足にゆかなかったのである。僧堂は大きくなく、前架、後架もなかった。夜間は灯火がなく、冬には炭火もなかった。それは憐れむべき老後の生涯といえるかもしれない。しかし、古仏のすぐれた仏道の行いは、このようなものだった。

あるとき単の牀の足が折れたので、燃えのこりの木を縄でしばりつけて、長いあいだ使うていたところ、知事がそれを作りかえようと申し上げたが、師は許さなかった。まことにたぐい稀な逸話である。

平常は「朝がゆ（粥）の米は一粒もなく、空しく静かな窓の明りと、破れた隙間から吹きこんでくる塵にまみれて坐っている」というありさまであった。あるときは木の実を拾って、修行者たちも師匠とともに食事とした。今どきの

茶飯の日用に活計す。いまの晩進、この操行を讃頌する、師の操行におよばざれども、慕古を心術とするなり。

あるとき、衆にしめしていはく、われ南方にありしこと三十年、ひとすぢに坐禅す。なんだち諸人、この一段の大事をえんとおもはば、究理坐禅してみるべし。三年、五年、二十年、三十年せんに、道をえずといはば、老僧が頭をとりて、杓につくりて小便をくむべし。

かくのごとくちかひける。まことに坐禅辧道は、仏道の直路なり、究理坐看すべし。

のちに人いはく、趙州古仏なり。

大師、因有僧問、「如何是祖師西来意。」師云、「庭前栢樹子。」僧曰、「和尚莫以境示人。」師云、「吾不以境示人。」僧云、「如何是祖師西来意。」師云、「庭前栢樹子。」

修行者たちが、このすぐれた行いをほめたたえるけれども、師のすぐれた行いに及びはしない。しかし古人を慕う心根は尊いものである。

趙州は、あるとき修行者たちに示して言った。

「私は三十年のあいだ南方にあって、ただ一筋に坐禅をした。お前たちは、みな仏道の本質を知ろうとするならば、真理を究める坐禅をするべきである。三年、五年、二十年、三十年坐禅をして、まだ道を得ないというならば、私の首を切ってその髑髏を柄杓にして小便をくみなさい」と。

このように断言したのである。まことに坐禅し修証することは、仏道を究めるためのまっすぐな道である。坐禅して真理を究めるべきだ。

このようにすぐれた言行によって後の人々は、趙州を特に敬称して古仏と呼んだのである。

この趙州に対して、あるとき一人の僧がたずねた。「達磨大師がインドから来られたことの真意は何ですか（最高の真理とは何ですか）」

師は、「庭に立っている栢樹子（かしわの木）のことだ」と答えた。

僧が反問した。「あなたはもので譬えてはいけません（精神的な問題に）」

師が答えた。「私はもので譬えてはいない」

僧が再びたずねた。「それでは、達磨大師がインドから来られたことの真意は何ですか」

この一則公案は、趙州より起首せりといへども、必竟じて諸仏の渾身に作家しきたれるところなり。たれかこれ主人公なり。いましるべき道理は、庭前栢樹子、これ境にあらざる宗旨なり。祖師西来意、これ境にあらざる宗旨なり。栢樹子、これ自己にあらざる宗旨なり。和尚莫以境示人なるがゆゑに、吾不以境示人なるがゆゑに、いづれの和尚か和尚にさへられん。さへられずば、吾なるべし。いづれの吾か吾にさへられん。たとひさへらるとも、人なるべし。いづれの境か西来意に罣礙せられざらん、境はかならず西来意なるべきがゆゑに。しかあれども、西来意の境をもちて相待せるにあらず、祖師西来意かならずしも正法眼蔵涅槃妙心にあらざるなり。不是心なり、不是仏なり、不是物なり。

師が答えた。「庭に立っている栢樹子だ」

この公案は、趙州から始ったといいながら結局は、諸仏が全身によって作り出してきた脱落の働きの現われである。したがってこの公案の主人公は誰かが問題である。各々深く考えるべきことは実は各々が主人公であるということである。いま知るべきことは、庭に立っている栢樹子は単なる自己の認識の対象ではないという教えである。さらには栢樹子が、栢樹子と規定する自己のことではないという教えである。それは人と境とは対立した存在ではないからである。人と境を超越したところに「祖師西来意」（真理）があるから、その西来意を表現する栢の樹は、人でもなく、また境でもない。何となれば「和尚、境を以て人に示すことなかれ」というから、「吾れ境を以て人に示さず」と答える。

人境脱落のところに、自己にも栢樹子にも西来意が存在するのである。和尚が万境と一体となる立場（真理と一体となる）にあるから和尚の外に一物もないのである。それはこの吾れ自らの「吾れ」がないからである。何の礙げることもない。あってもそれは人である。この人は吾れと一体である。どのような境が西来意を礙げるのであろうか。境はそっくり西来意におおわれていることを礙というのである。境は西来意である。この境は主観に対しての客観でないことを参究すべきである。ゆえに西来意と境が対立しているのではない。西来意即栢樹子なのである。祖師西来意はあえて仏心といわなくても良い。それは心

いま如何是祖師西来意と道取せるは、問取のみにあらず、両人同得見のみにあらざるなり。正当恁麼問時は、一人也未可相見なり、自己也能得幾なり。さらに道取するに、渠無不是なり。このゆゑに錯錯なり、錯錯なるがゆゑに将錯就錯なり。承虚接響にあらざらんや。豁達霊根無向背なるがゆゑに、庭前栢樹子なり。

境にあらざれば栢樹子にあるべからず。たとひ境なりとも、吾不以境示人なり、和尚莫以境示人なり。古祠にあらず。すでに古祠にあらざれば、埋没しもてゆくなり。すでに埋没しもてゆくことあるは、還吾功夫来なり。還吾功夫来なるがゆゑに、吾不以境示人なり。さらになにをもてか示人する、吾亦如是なるべし。

とも、仏とも、ましてものという必要がない。

いま、僧が「達磨大師がインドからやって来た真意は何ですか」と言ったのは、ただこれについてたずねているのではない。師と弟子が同じ体験をもっているばかりでなく、二人ともすべての対立を超えているのである。自己もまた無いのである。さらにいうならば、ただそのものになりきっているのである。そのため、ただそのものであり、そのものを貫いているのである。自由自在でないはずがあろうか。このように、からりとして何の対立もない境地を「庭に立っている栢樹子」というのである。

ものでない栢樹子はない。しかし、単にものによって譬えているのではなく、ものを超えた真実の姿を示しているのである。それは王侯の廟の前の栢樹子（昔、中国では王の墓に栢の樹を植え、これを切る者は断罪となった故事）ではないから必ずしも常住でなく、出没自在であり、埋没する一面もある。

このような栢樹子は対立的な人とか境とかいう分別や工夫を必要としないから、人境を離れ分別工夫を離れたもの、絶対境のものであるとすれば、どうしても「吾れに工夫が必要であるから、吾れ境を以て人を示さず」というべきである。人境を離れて人に示すというなら何を以て示すのか、元来示すものも示されるものもない一つのものである。主観も客観も消え去り、一切は空相・無相が現成するのである。

大師、有僧問、「栢樹還有仏性也無。」大師云、「有。」僧曰、「栢樹幾時成仏。」大師云、「待虚空落地。」僧曰、「虚空幾時落地。」大師云、「待栢樹子成仏。」

いま大師の道取を聴取し、這僧問取をすてざるべし。大師道の虚空落地時、および栢樹成仏時は、互相の相待なる道得にあらざるなり。栢樹を問取し、仏性を問取す。成仏を問取し、時節を問取す。虚空を問取し、落地を問取するなり。

いま大師の向僧道するに、有と道取するは、栢樹仏性有なり。この道を通達して、仏祖の命脈を通暢すべきなり。いはゆる栢樹に仏性ありといふこと、尋常に道不得なり、未曾道なり。すでに有仏性なり、その為体あきらむべし。有仏性なる栢樹、いまその地位

趙州真際大師に、一人の僧がたずねた。
「栢樹子にも、仏性がありますか、ありませんか」
大師が答えた。「ある」
さらに僧がたずねた。「栢樹子は、いつ成仏するのですか」
大師が答えた。「虚空が地に落ちるのを待ってだ」
僧がたずねた。「虚空はいつ地に落ちるのですか」
大師が答えた。「栢樹子が成仏するのを待ってだ」

諸大衆よ、この大師の言葉を聞き、またこの僧の問いを見過ごしにしないようにすべきである。大師のいっている「虚空が地に落ちるとき」および「栢樹子が成仏するとき」とは、時間的な前後関係を示しているのではない。それはかしわの木とは何かを問題とし、仏性とは何かを問題としているのである。成仏とは何かを問題とし、何時とは何かを問題としているのである。虚空とは何かを問題とし、地に落ちるとは何かを問題としているのである。

そしていま、大師が僧に向って「ある」と言ったのは、栢樹子に仏性があるということである。この言葉を理解して、仏の生命に通じなさい。ここにいう「栢樹子に仏性がある」とは、並大抵のことではいうことができず、未だかつていわれたことのない言葉である。すでに有仏性というのであるから、そのありさまを明らかにすべきである。

の高低いかん。寿命・身量の長短たづぬべし、種姓・類族きくべし。さらに百千の栢樹、みな同種姓なるか、別種胤なるか。成仏する栢樹あり、修行する栢樹あり、発心する栢樹あるべきか。栢樹は成仏あれども、修行・発心等を具足せざるか。栢樹と虚空と、有甚麽因縁なるぞ。栢樹の成仏、さだめて待儞落地時なるは、栢樹の樹功、かならず虚空なるか。栢樹の地位は、虚空それ初地か果位か。審細に功夫参究すべし。

　我還問汝趙州老、儞亦一根枯栢樹なれば、恁麽の活計を消息せるか。

　おほよそ栢樹有仏性は、外道・二乗等の境界にあらず、経師・論師等の見聞にあらざるなり。いはんや枯木死灰の言華に開演せられんや。ただ趙州の種類のみ参学参究するなり。いま趙州道の栢樹有仏性は、栢樹被栢樹礙也無なり、仏性被仏性礙也無なり。この道

有仏性である栢樹子は、樹木としての価値においてどんなものであろうか。またその寿命や、からだの大きさはどれほどであろうか。またその種類や系統はどのようなものであろうか、さらにその他にある多くの栢樹子の木は、みな同じ種類なのであろうか、別の生れなのであろうか。栢樹子には成仏があるが、発心や修行などを具えていないのであろうか。また栢樹子と虚空とは、どのようなかかわりをもっているのであろうか。栢樹子の成仏が「虚空の地に落ちるときを待つ」ということは、栢樹子の働きが完成されるのは、それが虚空となったときなのであろうか。また栢樹子にとって、虚空は初めなのであろうか、終りなのであろうか。このことを詳しく学び究めることである。

　それでは、こんどは私が趙州老に問おう。

「あなたもまた一本の枯れた栢樹子だから、このようなことを説いているのでしょう」

　およそ、このように「栢樹子の木は有仏性である」という教えは、異教徒や小乗の者たちの達することのできる境地ではなく、経典学者や、経典論者たちの見聞きすることではない。ましてこの教えが、小乗の者たちの言葉によって説かれるようなことはないのである。ただ趙州と同じ道にある者ばかりが学び究めることができるのである。

　いま趙州が「栢樹子に仏性がある」と言っているのは、栢樹子と仏性の対立

取、いまだ一仏二仏の究尽するところにあらず。仏面あるもの、かならずしもこの道得を究尽することうべからず。たとひ諸仏のなかにも、道得する諸仏あるべし、道不得なる諸仏あるべし。いはゆる待虚空落地は、あるべからざることをいふにあらず。栢樹子の成仏する毎度に、虚空落地するなり。その落地響かくれざること、百千の雷よりもすぎたり。栢樹成仏の時は、しばらく十二時中なれども、さらに十三時中なり。その落地の虚空は、凡聖所見の虚空のみにはあらず、このほかに一片の虚空あり。余人所不見なり、趙州一箇見なり。虚空のおつるところの地、また凡聖所領の地にあらず、さらに一片地あり。陰陽所不到なり、趙州一箇到なり。虚空落地の時節、たとひ日月山河なりとも、待なるべし。たれか道取する、仏性かならず成仏すべしと。仏性は成仏以後の荘厳なり、さらに成仏と同生同参する仏性もあるべし。

関係でなく、栢樹子が栢樹子に礙せられているかどうかを問うているのであり、仏性が仏性に礙せられているかを問うているのである。この言葉は、一人や二人の諸仏によって言い尽くされていることではない。仏の相をもっている者は、必ずしもこの言葉をきわめ尽くしているとは限らない。たとえ諸仏たちのなかにおいても、これを述べることのできる仏たちもあろうし、述べることのできない仏たちもあろう。趙州のいう「虚空が地に落ちるのを待つ」とは、あり得ないことを言っているのではない。栢樹子が成仏するたびごとに、虚空は地に落ちるのである。それが地に落ちるときの響きの大きなことは、百千の雷よりもまさっている。栢樹子が成仏するのは、日常のときにおいてなのでありながら、しかもそれは、時を超えたときにおいてなのである。

ここにいう「地に落ちる虚空」とは、普通の凡人や小乗の聖人たちの見る虚空ではない。このほかに一つの虚空がある。それは、ほかの者の見えない虚空であり、趙州ばかりが見る虚空である。虚空が落ちる地もまた、普通の凡人や小乗の聖人の知っている地ではなく、さらにそのほかの地なのである。それは凡夫、聖者の所ではない地であり、趙州ばかりただ見える地である。このように虚空が地に落ちるときは、日月山河をさえ伴って、ともに落ちるのである。だれが、仏性は必ず成仏すると言ったのであろうか。仏性は、成仏以後の光り輝きなのである。さらに成仏とともに生れ、ともにある仏性もあろう。

しかあればすなはち、栢樹と仏性と、異音同調にあらず。為道すらくは何必なり。作麼生と参究すべし。

正法眼蔵栢樹子第四十

爾時仁治三年壬寅五月菖節二十一日、在二雍州宇治郡観音導利院一示衆。

寛元元年癸卯後七月三日丁未、書二写于越州吉田郡志比庄吉峯寺院主房一。　懐弉

したがってそのため、栢樹子と仏性とは異なったものでもなく、同じものでもない。それを言葉で現わそうとしても不可能なのである。

諸大衆は、このことを問題として学び究めるべきである。

正法眼蔵第四十　栢樹子

時に仁治壬寅(みずのえとら)三年五月菖蒲の季節二十一日、山城国宇治郡観音導利興聖寺において修行者たちに示す。

寛文元年癸卯(みずのとう)七月三日丁未(ひのとひつじ)、越州吉田郡志比村吉峰寺院主の寮にて書写す。

懐弉

正法眼蔵第四十一　三界唯心

釈迦大師道、
三界唯一心、心外無別法。
心仏及衆生、是三無差別。

一句の道著は一代の挙力なり、一代の挙力は尽力の全挙なり。たとひ強為の為なりとも、云為の為なるべし。このゆゑに、いま如来道の三界唯心は、全如来の全現成なり。全一代は全一句なり、三界は全界なり。三界はすなはち心といふにあらず。そのゆゑは、三界はいく玲瓏八面も、なほ三界なり。三界にあらざらんと誤錯すといふとも、総不著なり。内外中間、初中後際、みな三界なり。三界は三界の所見

釈迦牟尼仏の言葉に、
「この三界（世界）は心の現成である。それ故に心の外には「ものごと」は何一つもない。心が仏にも衆生にもなる。その心は、仏でも衆生でもある。だから心と衆生と仏との三つに差別はない」

この一句の説示は釈尊の一代の全力を挙げての大説法である。仏一代の説法は実にこの説法に尽きるのである。しかし全力を挙げての釈尊のこの説法は、たとえ意識的な言葉であったとしても、本来ありのままの「ものごと」を言った言葉であろう。実はこの三界唯心の言葉は、釈尊の天真な心の「働き」のままの発露、全現成に外ならない。釈尊一代のすべては、この一句の体験である。

世界というときは、すべての世界が世界であって、世界が言葉の通りに心であると言うのではない。その道理は、世界はどの面からも明歴々として玉の如く完全無欠な、ありのままの世界であって決して心そのものではない。

たとえ世界ではないと誤って見る者があっても、世界は世界そのもので世界

のごとし。三界にあらざるものの所見は、三界を見不正なり。三界には三界の所見を旧窠とし、三界の所見を新条とす。旧窠也三界見、新条也三界見なり。このゆゑに、

釈迦大師道、不如三界、見於三界。

この所見すなはち三界なり、この三界は所見のごとくなり。三界は本有にあらず、三界は今有にあらず。三界は新成にあらず、三界は因縁生にあらず、三界は初中後にあらず。出離三界あり、今此三界あり。これ機関の機関と相見するなり、葛藤の葛藤を生長するなり。今此三界は、三界の所見なり。いはゆる所見は、見於三界なり。見於三界は、見成三界なり、三界見成なり、見成公案なり。よく三界をして発心・修行・菩提・涅槃ならしむ。

から離れることはできない。世界の内外中間の空間の何処を捉えても、過去、現在、未来の時間を捉えてみても、世界を離れたものでない。世界は見るままありのままの世界である。世界を世界でないと見るのは、世界を正しく見ていないことである。世界を迷いの世界と見、あるいは悟りの世界と見る者がある。その何れも世界を見ているのである。

そのような道理で釈尊の法華経の寿量品の言葉のように「仏は三界（世界）の三界を見るが如くならず」である。

仏の見られる世界は凡夫の見る世界「迷苦の世界」ではないのである。この世界は見た通りのありのままの世界である。迷いも悟りも超越した世界なのである。三界は本質的にあるものではない。世界は現在のものだけのものでなくまた新たに生じたものでもない。世界は因縁によって生じたものでもない。また過去、現在、未来にわたる不変不住のものでもない。ここに経典にいう「出離の三界」即ち解脱がある。凡夫の苦しみを超越し解脱して、苦しみの世界にありながら、苦しみを苦しみとせず、迷いを迷いとせず、汚れを汚れとせず、迷わず、苦しまず、汚れずの世界がある。解脱の世界は今この世界としてあるのである。ありのままの今の世界である。対立を越えた無我の世界、即ち仏の世界、真理の現成としての世界である。仏の語の「不如三界、見於三界」の見る世界である。この出離、解脱の世界は、出離解脱する働きと、そうさせる働

これすなはち皆是我有なり。このゆゑに、

釈迦大師道、今此三界、皆是我有、其中衆生、悉是吾子。

いまこの三界は、如来の我有なるがゆゑに、尽界みな三界なり。三界は尽界なるがゆゑに。

今此は過現当来なり。過現当来の現成は、今此を罣礙せざるなり。今此の現成は、過現当来を罣礙するなり。

我有は尽十方界真実人体なり、尽十方界沙門一隻眼なり。衆生は尽十方界真実体なり、一一衆生の生衆なるゆゑに衆生なり。

きとが一如し合体するのである。修行が修行とからみ合い、助け合って発展し、現成するのである。今のこの三界は「見られる」そのままのもの、実相といわれるものである。いわゆる正しい三界の見方で見られるということは「見ること」（ありのまま）からいうのである。この「見る」とは三界を体験することである。体験による三界なのである。体験そのままが真理なのである。この体験がよく三界を発心せしめ、修行せしめ、悟らしめるのである。

いい換えれば、心・仏・衆生・三界は全て如来の現成である。

この故に、釈尊は「今この世界は、みなこれ我が有、仏の存在であるから、そのなかの衆生は、ことごとくこれ吾が子である」と言われたのである。

今この三界は仏以外、何ものもないのであるから、全世界は仏自らの三界である。この三界は、三界自ら究尽している。

今、〝此〟といっても全世界はわれわれの前に展開されている世界ばかりでなく、過去、現在、未来と無限に展開されてゆく三世にも仏の存在となっていくのである。過去、現在、未来の存在は、今〝此〟の三界とは対立することなく一致する。今〝此〟の存在は、過去、現在、未来にも一致するのである。

仏自らの存在というのは、全世界は仏の真理としての実体である。三界も三世も全て仏の目、仏そのものである。実体というは、一々の衆生は人間に限らず一切存在も絶対的存在として生起したあらゆる「ものごと」をいうのである。

悉是吾子は、子也全機現の道理なり。しかあれども、吾子かならず身体髪膚を慈父にうけて、毀破せず、虧闕せざるを、子現成とす。。而今は父前子後にあらず、子先父後にあらず、父子あひならべるにあらざるを、吾子の道理といふなり。与授にあらざれどもこれをうく、奪取にあらざれどもこれをえたり。去来の相にあらず、大小の量にあらず、老少の論にあらず。老少を仏祖老少のごとく保任すべし。父少子老あり、父老子少あり。父老子老あり、父少子少あり。ちちの老を学するは子にあらず、子の少をへざらんはちちにあらざらん。子の老少と、父の老少と、かならず審細に功夫参究すべし、倉卒なるべからず。父子同時に現生する父子あり、父子同時に現滅する父子あり。父子不同時に現生する父子あり、父子不同時に現滅する父子あり。慈父を罣礙せざれども、吾子を現生せり。吾子を罣礙せずして、慈父現成せり。有心衆生あり、無心衆生あ

「ことごとくこれ吾が子」との釈尊の言葉「子」の意味は、子として全一の活動が現成しているという道理である。しかしながら子の身心は父母にうけたものなのだから、子は必ずその身心を傷つけてはならない。傷つけないことが子として全力をあげての子の面目の現成である。いまここでいう吾が子の真意は父が前で子が後ではない。子が前で父が後ではない。父と子が同時の存在でもないのである。この父子存在の道理が仏道なのである。この道理は父が子に与えたり授けたりするのでもないけれども、子が父から生をうけたのである。子が父から奪ったのでもないが子が生命を得たのである。これは父が去って子が来たりする相ではなく、大小老少などの差別観による論ではない。この老少は仏祖の世界の老少として護持すべきである。ゆえに父が若く子の老いたるもの、父の老いて子の老いているもの、子の若く父の老いたるもの、子の老いて子の老いたるもの、父の若く子の若きものなどがある。

父の「老」たるを学ぶことは子ではない。子の若い時代を経ていない父はあり得ない。子の老若と父の老若とを必ず審細、親密に工夫し参究すべきである。軽率に考えてはならない。父子同時に生れて来る父子もあり、父子同時に死んでゆく父子もあり、父子不同時に生れて来る父子もあり、父子不同時に死んでゆく父子もある。慈父と一つのものとしての吾が子が現成し、吾が子と一つのものとしての慈父が現成するのである。心のある衆生も、心の無い衆生も

り。有心吾子あり、無心吾子あり。かくのごとく吾子・子吾、ことごとく釈迦慈父の令嗣なり。十方尽界にあらゆる過現当来の諸衆生は、十方尽界の過現当の諸仏なり。諸仏の吾子は衆生なり、衆生の慈父は諸仏なり。

しかあればすなはち、百草の華果は諸仏の我有なり、巌石の大小は諸仏の我有なり。安処は林野なり、林野は已離なり。

しかもかくのごとくなりといふとも、如来道の宗旨は吾子の道のみなり、其父の道いまだあらざるなり。参究すべし。

釈迦牟尼仏道、諸仏応化法身、亦不出三界。三界外無衆生、仏何所化。是故我言、三界外別有一衆生界蔵者、外道大有経中説、非七仏之所説。

ある。心のある吾が子がある。心のない吾が子がある。このように吾が子も、また子としての吾れも、共にこれ慈父釈迦牟尼如来の後継者である。

全世界の過去、現在、未来の一切衆生は、過去、現在、未来の諸仏である。諸仏の吾が子は衆生である。衆生の慈父は諸仏である。

このようなわけであるから、あらゆる華も実もみな諸仏のわれ自らなのである。岩石の大小は諸仏そのものである。したがって諸仏の安住のすみかはこのような百草、岩石としての処々に存在する林野である。本来は、林野は苦悩に充ちた娑婆世界のことであるが、諸仏の安住の林野は迷いと罪と汚れを解脱した世界なのである。

しかしこのような道理であるけれども、仏道の根本義は「吾が子」の道のみにある。父の道については一言もないのである、と参究すべきである。

釈迦牟尼仏が言われた。

「諸仏の応化の法身、衆生に応じて教化済度する法身もまた世界を離れたものでない。衆生もまた世界を離れた衆生はない。仏は衆生がなくして何の教化であろうか。誰れのために説法するというのであろうか。この故に私は云う、世界の外に別に一衆生界というものごとがあるというのは、外道の〈大有経〉の説であり過去七仏以来の諸仏の説ではない」と。

あきらかに参究すべし、諸仏応化法身は、みなこれ三界なり。三界は無外なり。たとへば如来の無外なるがごとし、牆壁の無外なるがごとし。三界の無外なるがごとく、衆生無外なり。無衆生のところ、仏何所化なり。仏所化はかならず衆生なり。

しるべし、三界外に一衆生界蔵を有せしむるは、外道大有経なり、七仏経にあらざるなり。唯心は一二にあらず。三界にあらず、出三界にあらず、無有錯謬なり。有慮知念覚なり、無慮知念覚なり。牆壁瓦礫なり、山河大地なり。心これ皮肉骨髄なり、心これ拈華破顔なり。有心あり、無心あり。有身の心あり、無身の心あり。身先の心あり、身後の心あり。身を生ずるに胎卵湿化の種品あり、心を生ずるに胎卵湿化の種品あり。青黄赤白これ心なり、長短方円これ心なり、生死去来これ心なり、年月日時これ心なり、夢幻空華これ心なり、水沫泡焔これ心な

このことを明らかに究めるべきである。諸仏の応化の法身は、みな全世界である。世界はその外にはない。仏は仏以外のものではない。牆壁が牆壁の外の何ものでもないのと同じである。

世界が諸仏を離れては存在しないように、衆生もまた諸仏を離れては存在しないのである。衆生のいないところに諸仏は何を相手に教化するというのであろうか。仏の教化されるのは、必ず衆生である。

このことを知るべきである。世界の外に一衆生界なる「ものごと」が存在すると説くのは外道の「大有経」の教えであって、仏祖の「七仏経」にはないのである。

世界は唯心とは、心が数量の上でいう一つとか二つとかいう唯心ではない。唯心は世界と限定したものをいうのではない。世界を離れたものでもない。唯心とはあらゆる「ものごと」の実相を明らかに見る経典の語のように「錯謬あることなし」で、いささかの錯りもない心そのものをいうのである。慮知念覚であり、思慮分別を超えたもの、牆壁瓦礫である。山河大地である。心は仏の皮肉骨髄そのものである。心は釈尊の拈華であり、大伽葉の破顔である。

心には仏心もあり凡夫心を絶した心もあり、仏身そのものの心もあり、凡夫身を解脱した心もあり、ものの生ずる前の本来の心もあり、凡夫身を解脱した後の心もある。

り、春華秋月これ心なり、造次顚沛これ心なり。しかあれども、毀破すべからず。かるがゆゑに、諸法実相心なり、唯仏与仏心なり。

玄沙院宗一大師、問地蔵院真応大師云、「三界唯心、汝作麽生会。」真応指椅子曰、「和尚喚遮箇作什麽。」大師云、「椅子。」真応曰、「和尚不会三界唯心。」大師云、「我喚遮箇作竹木。汝喚作什麽。」真応曰、「桂琛亦喚作竹木。」大師云、「尽大地覓一箇会仏法人不可得。」

自己の肉体を生ずるのに胎生、卵生、湿生、化生等の種類があるように、心を生ずるのにも胎生、卵生、湿生、化生がある。あらゆる「ものごと」の眼に見えるものは、すべて心である。あらゆる「ものごと」の形あるものは、すべて心である。

生死の去来も心そのものであり、年月日時のときもまた心そのものであり、夢幻空華もまた心そのものである。水の沫や泡焔もこれみな心であり、春の花、秋の月も心である。われわれの日常生活の一々もみな心である。一心は一切諸法である。しかし諸法は夢幻であるとはいうものの捨ててはならない。ありのままに展開してそのもの自体の「働き」をあらしめるところに実相の心として意義が現われるのである。この故に諸法実相心（諸法は真理の心）であり、仏が仏に正伝して来た心である。仏心である。この仏心こそ「唯心」なのである。

玄沙院宗一大師が地蔵院真応和尚に試問した。

「世界は唯心であるということを、どのように理解しているのか」

そのとき、真応和尚は傍らの椅子を指して答えた。

「和尚は、この椅子を何と呼ばれますか」

玄沙大師は、「それは椅子だよ」と答えた。

和尚は大師に、「あなたには世界は唯心ということがおわかりになっていないですな」と先手を打ったつもりで言うと、

いま大師の問取する三界唯心、汝作麽生会は、作麽生会、未作麽生会、おなじく三界唯心なり。このゆゑに、未三界唯心なるべし。真応このゆゑに椅子をさしていはく、和尚喚遮箇作什麽。しるべし、汝作麽生会は、喚遮箇作什麽なり。

大師道の椅子は、且道すべし、これ会三界語なりや、不会三界語なりや。三界語なりや、非三界語なりや。椅子道なりや、大師道なりや。かくのごとく試道看の道究すべし。試会看の会取あり、試参看の究参あるべし。

大師が「私はこれを称んで竹木というが、お前はこれを何と称ぶのか」と。和尚は答えて「この桂琛（真応）も竹木と称びます」と。今度は、大師はまた、「全世界中に一人の仏法を体験する者を得ることは不可能だ」と言った。

いま玄沙宗一大師の試問の「三界はただ心であるということを何と思うか」という質問は、このことをどのように理解しているのか、何も理解していないのか、との試問である。理解しているのも世界は唯心であり、理解しないのも世界は唯心である。

この三界唯心とは仏の智慧そのものが三界唯心である。凡夫眼で見た三界唯心ではないのである。真応和尚はこの故に宗一大師に椅子を指して「あなたはこれをなんと称びますか」と問うたのである。

知るべきである。宗一大師が「お前には解っているのか。それを何と称ぶのか」と問われた。

宗一大師の言われる椅子とは何のことを言うのであろうかと疑うべきである。これは世界は唯だ心であると言っているのか、またはわからないと言っているのか、または世界そのものを言われたのか、または世界を超越した世界であると言われたのか、椅子そのものか、あるいは大師そのものが世界唯心であるのか。このように工夫を重ねて身心を挙げて参究すべきである。

真応いはく、和尚不会三界唯心。この道、たとへば道趙州するなかの東門・南門なりといへども、さらに西門・北門あるべし。たとひ会三界唯心ありとも、さらに東趙州・南趙州あり。さらに不会三界唯心を参究すべきなり。さらにまた会不会にあらざる三界唯心あり。

大師道、我喚遮箇作竹木。この道取、かならず声前句後に光前絶後の面目を参徹すべし。いはゆる我喚遮箇作竹木、いまの喚作よりさきは、いかなる喚作なりとかせん。従来の八面玲瓏に、初中後ともに竹木なりとやせん。いまの喚作竹木は、道三界唯心なりとやせん、不道三界唯心なりとやせん。しるべし、あしたに三界唯心を道取するには、たとひ椅子なりとも、たとひ唯心なりとも、たとひ三界なりとも、

またこの理解、不理解の体得を参究すべきである。またどのように参学したならば、この体験を得るのかと参究すべきである。

真応大師が宗一大師に、「あなたには三界唯心ということが理解されていない」と言った言葉は、譬えば趙州の説明する東門、南門は趙州の答えではあるが、さらに西門、北門と言う人としての趙州もあるであろう。さらに門をもって答えるばかりでなく、また趙州の東門、南門もあって、その答話にいろいろの方便はあろうけれども、みな等しく趙州の提唱である。故にたとえ世界唯心を理解することがあっても、さらに世界唯心の不理解（理解を超越）のことを参究すべきである。また理解、不理解に囚われないのが三界唯心である。

玄沙大師の言われた「私はこれを称んで竹木という」との言葉は、必ず言葉の前後、即ち言葉になっていない言葉が前後に存在して、未だかつて言われたことのないことが言われている面目を参究し見徹すべきである。玄沙大師の言う「私はこれを称んで竹木となす」の竹木という称び方以外に、どのように称んだらよいであろうか。本来、八面玲瓏（はちめんれいろう）と明らかに現成している世界の過去、現在、未来ともに唯心という竹木であると呼んだならばよいのであろうか、いま大師が呼んで竹木と言う言葉は、三界唯心の理解を言われたのであろうか、三界唯心の不理解を言われたのであろうか。

知るべきである。朝（あした）に世界唯心を理解するには、たとえ椅子であっても、た

ゆふべに三界唯心を道取するには、我喚遮箇作竹木と道取せらるるなり。

真応道の桂琛亦喚作竹木。しるべし、師資の対面道なりといふとも、同参の頭正尾正なるべし。しかありといへども、大師道の喚遮箇作竹木と、真応道の亦喚作竹木と、同なりや、不同なりや、是なりや、不是なりやと参究すべきなり。

大師云、尽大地覓一箇会仏法人不可得。この道取をも審細に辧肯すべし。

しるべし、大師もただ喚作竹木なり、真応もただ喚作竹木なり。さらにいまだ三界唯心を会取せず、三界唯心を不会取せず。三界唯心を道取せず、三界唯心を不道取せず。しかもかくのごとくなりといへども、宗一大師に問著すべし、覓一箇会仏法人不可得は、

とえ唯心であっても、たとえ三界であっても、暮には三界唯心を理解するには私はこれを称んで竹木となすというのである。

真応和尚の言われた「私もまた称んで竹木という」とは、師匠と弟子と相見の言葉、即ち師と弟子と一つのものになった仏道の授受相伝の言葉ではある。このことは師と弟子と同じく、授ける者と受ける者が、三界唯心に参徹せる宗一大師と真応和尚の師嗣一如になりきった相である。頭も正しく尾も正しいもの、等しいもの、仏と仏との出会いだから共に仏の現成である。

しかしながら大師の言われた「これを称んで竹木となす」と、真応和尚の言葉の「私もまた称んで竹木となす」とは同じであるか、また不同であるか、是であるか、不是であるかと参究すべきである。

玄沙大師の「尽大地、一箇の仏道を解する人を求むるに得ることができない」という言葉をも、なお審細に参究して体得すべきである。

知るべきである。玄沙大師もただ「これを竹木と称ぶ」と言い、真応和尚も同じく「称んで竹木となす」と言っている。この師と弟子と一如の三界唯心を理解、不理解、悟るとか悟らないとかの差別的概念に囚われない解脱の心そのものが三界唯心であるのである。

しかもこのようではあるが、玄沙大師に問いたい。

「一人の仏道を理解する人を求めることができない」と、たとえ仏法をそう

たとひ道著すとも、試道看、なにを喚作してか尽大地とする。おほよそ恁麼参究功夫すべきなり。

正法眼蔵三界唯心第四十一

爾時寛元元年癸卯閏七月初一日、在二越宇吉峯頭二示衆。

同年月廿五日、書二写于院主坊一。懐弉

言い得るとしてもさらに工夫を重ねて自己のものにしなければならない。そこでいいたい玄沙大師は、なにを呼んで全世界と言われたのか。すべてこのように参究し工夫すべきである。

正法眼蔵第四十一　三界唯心

この時、寛元元年癸卯(みずのとう)、閏(うるう)七月初一日、越前の国吉峰の頂に在りて衆に示す。

同年七月廿五日、院主の室にて書写。　懐弉

正法眼蔵第四十二　説心説性

神山僧密禅師、与洞山悟本大師行次、悟本大師、指傍院曰、「裏面有人説心説性。」僧密師伯曰、「是誰。」悟本大師曰、「被師伯一問、直得去死十分。」僧密師伯曰、「説心説性底誰。」悟本大師曰、「死中得活。」

説心説性は仏道の大本なり、これより仏仏祖祖を現成せしむるなり。説心説性にあらざれば、転妙法輪することなし、発心修行することなし、大地有情同時成道することなし、一切衆生無仏性することなし。拈華瞬目は説心説性なり、破顔微笑は説心説性なり、礼

神山僧密禅師が、洞山悟本大師と一緒に行脚せられたときに悟本大師が傍のお寺を指さして言った。

「この寺の裏では誰かが心と説き性と説いている」

「それは誰であろう」と僧密が言うと、

「その質問をされて、殺されそうだった」と答えた。僧密はさらに、

「説心説性の人は誰であろうか」

「尊公のことばで死中に活を得た」と洞山大師が言われた。

「心と説き性と説く」ことは仏道の根本である。ここから諸仏も諸祖も出世し現成するのである。心性を説くことがなければ仏祖の勝れた説法ではない。説心説性でなければ、発心も修行もない。説心説性でなければ、釈尊成道の自覚の「生物も無生物も同時に仏となる」という勝れた説法はない。また一切の衆生は仏性がないということはないのである。さらに釈尊の霊鷲山での拈華瞬目（仏法を正伝するときに華を拈じ、またたきした）も説心説性であり、摩訶迦葉

拝依位而立は説心説性なり、祖師入梁は説心説性なり、夜半伝衣は説心説性なり。拈拄杖これ説心説性なり、横払子これ説心説性なり。

おほよそ仏仏祖祖のあらゆる功徳は、ことごとくこれ説心説性なり。平常の説心説性あり、牆壁瓦礫の説心説性あり。いはゆる、心生種種法生の道理現成し、心滅種種法滅の道理現成する、しかしながら心の説なる時節なり、性の説なる時節なり。

しかあるに、心を通ぜず、性に達せざる庸流、くらくして説心説性をしらず、談玄談妙をしらず。仏祖の道にあるべからざるといふ、あるべからざるとをしふ。説心説性を説心説性としざるによりて、説心説性を説心説性とおもふなり。これことに大道の通塞を

の破顔微笑（顔をほころばせ、にっこりする）も説心説性であり、同じく達磨大師が仏道を正伝するとき、二祖慧可大師が達磨の前に進み合掌礼拝し、自らの位置に戻り叉手して直立したことも説心説性であり、達磨大師の梁の国への入国も説心説性であり、六祖慧能禅師が五祖弘忍大師から、夜半に仏道正伝の袈裟を授かったのも説心説性である。あるいは拄杖をもって修行僧を教化するのも説心説性である。

すべての諸仏諸祖のあらゆる功徳は、ことごとく説心説性である。南泉和尚が趙州に示した「平常心是道」による説心説性があり、牆壁瓦礫の説心説性がある。「大乗起信論」にいう〈心生ずれば種々の法生じ、心滅すれば種々の法滅す〉とあるように、一切の「ものごと」の生滅は説心説性の道理の現成に他ならないのである。しかしながら説心説性の道理は、心と説と一つのものであり、性と説と一つのものである。心が説いている時節であり、本性が説いている時節なのである。

このようであるにも拘わらず心の道理に通ぜず性の道理に達しない浅学の者は、仏道に暗く説心説性を知らない。この霊妙な仏道を知らない。そして仏祖の言葉ではないと否定し、そのような教えを見聞してはならないと人に教えている。これらの者は説心説性が仏法の根本義を説くものと知らないから、説心説性を儒教の心性説のことだと誤り信じているのである。仏道の根本義に通

批判せざるによりてなり。
従来、径山大慧禅師宗杲といふありていはく、いまのともがら、説心説性をこのみ、談玄談妙をこのむによりて、得道おそし。ただまさに心性ふたつながらなげすてきたり、玄妙ともに忘じきたりて、二相不生のとき、証契するなり。
この道取、いまだ仏祖の縑緗をしらず、仏祖の列辟をきかざるなり。これによりて、心はひとへに慮知念覚なりとしりて、慮知念覚も心なることを学せざるによりて、かくのごとくいふ。性は澄湛寂静なるとのみ妄計して、仏性・法性の有無をしらず、如是性をゆめにもいまだみざるによりて、しかのごとく仏法を辟見せるなり。仏祖の道取する心は、皮肉骨髄なり。仏祖の保任せる性は、竹篦拄杖なり。仏祖の証契する玄は、露柱燈籠なり。仏祖の挙拈する妙は、知見解会なり。

達しないから、儒教の心性説と混交して見当違いな批判をしているのである。
南宋の初めごろ、径山大慧禅師宗杲という人は、現今の人々は説心説性を好み幽玄霊妙な談議を好むようになって来たことにより、得道がおそい。この傾向は仏道を理解するためには、心、性、二つながら投げ捨てて、玄も妙もともに忘れ去って、心相、性相に対する一切の観念が生じなくなったとき、初めて「さとり」を得るのである、と主張している。
この大慧和尚の言葉は未だ仏祖の生命である説心説性を知らず、仏祖の智慧の光明である説心説性を理解し体験しないからのことである。大慧和尚のいう心は、ただ凡夫の思慮分別であるとのみ知って慮知念覚のほかに別の特別な心があり、その心を仏心と信じての思慮分別もまた仏心であることを学ばない謬見による主張である。また性は清浄寂静のものであって、妄想、妄念のないものとして自分勝手に解釈して、仏性、法性（ものごとの本性）の有る無しの道理を知らず、まして如是性（ものごとの本性真理の本体）のことなど夢にもまだ見たことがないから、このように仏道を誤った偏見に陥れるのである。
仏祖のいう心とは皮肉骨髄である。即ち証りの体験である。保護任持せられる性とは、あらゆるものごとのことで、竹篦（住持の教化用具）拄杖であり、仏祖の証りに契う幽玄（真理）というのは、露柱（法堂の丸柱）燈籠である。仏祖のとり上げられる霊妙というのは、仏道（真理）の体験のことである。仏智、

仏祖の真実に仏祖なるは、はじめよりこの心性を聴取し、説取し、行取し、証取するなり。この玄妙を保任取し、参学取するなり。かくのごとくなるを、学仏祖の児孫といふ。しかのごとくにあらざれば、学道にあらず。

このゆゑに、得道のとき得道せず、不得道のとき不得道ならざるなり。得不の時節、ともに蹉過するなり。たとひなんぢがいふがごとく、心性ふたつながら亡ずといふは、心の説あらしむる分なり、百千万億分の少分なり。玄妙ともになげすてきたるといふ、談玄の談ならしむる分なり。この関棙子を学せず、おろかに亡ずといはば、手をはなれんずるとおもひ、身にのがれぬるとしれり。いまだ小乗の局量を解脱せざるなり、いかでか大乗の奥玄におよばん、いかにいはんや向上の関棙子をしらんや。仏祖の茶飯を喫しきたれるといひがたし。参師勤恪するは、ただ説心説性を身心の正当恁麽時に体究

証りのことである。

仏祖が真実の仏祖であるから初発心のときからこの心性を参学修証して来たのである。この修証は説心説性の参学体験を保任することである。そうでなければ仏道を学ぶ者とはいえないのである。このように参学する人々を仏祖を学ぶ仏祖の児孫というのである。このようでなければ仏道の参学ではない。

このような参学をしないから証るべきときに証らず、証っていないのに拘わらず証ったと自認して「うぬぼれ」ているだけで、実は証っていない。

たとえ宗杲のいうように心と性の二つながら問題にしないといっても、心が説くことの一面に過ぎない。説心説性の百千万億分の心のあり方である。宗杲の幽玄霊妙を投げ捨てて来いというのも、仏道の幽玄を語る一面のあり方なのである。この仏道の極意を学ばないで、捨て去ると言えば物を捨てることと思い、「忘れる」と言えば心や心性が自己の手から離れ去ってしまうことと思い、自己の身から逃れるのであろうと思う。このような愚かな考え方は、まだ小乗の考え方から脱していない証拠である。こんな連中にどうして大乗の深淵な真理に及ぶことができようか。ましてや仏向上事という高次的な絶対境の理解、体験の消息などを知る道理がない。これらの者の一群は仏祖の児孫などとはいえない人々である。師に参じて教えを乞い、慎しんで参学辦道することは、ただ説心説性を身心の上に体験することである。修行の僧たちは、このことを三

するなり、身先身後に参究するなり。さらに二三のことなることとなし。

爾時初祖、謂二二祖一曰、汝但外息二諸縁一、内心無レ喘、心如二牆壁一、可二以入一レ道。二祖種種説心説性、倶不二証契一。一日忽然省得。果白二初祖一曰、「弟子此回始息二諸縁一也。」初祖知二其已悟一、更不二窮詰一。只曰、「莫レ成二断滅一否。」二祖曰、「無。」初祖曰、「子作麼生。」二祖曰、「了了常知、故言之不レ可レ及。」初祖曰、「此乃従上諸仏諸祖所伝心体、汝今既得、善自護持。」

世を通して参究するべきである。そして、このことの外に、二つも三つもの説心説性はないことをとくと究め尽くすべきである。

そのとき、初祖達磨大師は、二祖慧可大師に、

「お前はただ一切のあらゆるものごとに囚われず、あせることなく、心は牆壁の如く仏道になりきって、仏道を体験すべきである」と示した。

二祖はいろいろ説心説性について参学し工夫を凝らして説心説性したが、証悟（さとり）の体験がなかった。ところがその後に忽然（こつねん）として証悟を開いた。そこでそのことを初祖に伝えて「私は今度、初めて妄想を離れ、ものごとの囚われを解脱することができました」と述べた。

初祖は二祖がすでに悟っているのを知っていた。だから二祖の体験について検問しなかった。ただ一言「解脱の境に囚われることはないか」とたずねた。

二祖はこれに「そのようなことはございません」と答えた。

初祖はさらに問うた。「お前の今のその心境はどうだ」と。

二祖はこれに対して「明歴々、廓然（からっとした心）たる心境で何ら囚われのないただ平常の心だけです。といっても言葉ではいえません」と告げた。

初祖はそのとき涼しい眼を二祖になげていった。

「これが歴代の諸仏諸祖が、正伝して来た仏道の真体である。お前は今これを能く体験した。自ら大切に保ち護りつづけなさい」と教え示した。

この因縁、疑著するものあり、挙拈するあり。二祖の初祖に参侍せし因縁のなかの一因縁、かくのごとし。二祖しきりに説心説性するに、はじめは相契せず。やうやく積功累徳して、つひに初祖の道を得道しき。庸愚おもふらくは、二祖はじめに説心説性せしときは証契せず、そのとが、説心説性するにあり、のちには説心説性をすてて証契せりとおもへり。心如牆壁、可以入道の道を参徹せざるによりて、かくのごとくいふなり。これことに学道の区別にくらし。

ゆゑいかんとなれば、菩提心をおこし、仏道修行におもむくのちよりは、難行をねんごろにおこなふとき、おこなふといへども、百行に一当なし。しかあれども、或従知識、或従経巻して、やうやくあたることをうるなり。

この二祖大悟のこの因縁は、疑問とする者もあり、または礼讃して公案として取り上げる者もあるが、二祖が初祖に参学して、その修証についての因縁の話はこのようなものであった。二祖が心を砕いて説心説性の道理をいろいろ工夫したが、初めのうちは容易に証りを得ることができなかった。だんだん修行の功徳を積み、ついに初祖の仏道を正伝相承せられるにいたったのである。

これについて世間の人々や仏道の教養の浅い者らが考えていることは、二祖が初めのうち説心説性の道理を参学工夫しているときは「証る」ことができなかった。そのあやまちは説心説性に囚われすぎていたためであり、後に説心説性の参学工夫を捨てて初めて「証る」ことができたと考えている。そのような誤解が生じたのは「心を牆壁の如く、無心になりきって仏道に突入しなさい」との初祖達磨の教えの真意に参徹しないから、このようなことを誤って言うのである。このことは、学仏道についての根本精神を明らめず、仏道そのものについての正否の判断に暗いからである。

その理由はなぜなのかというと、菩提の心を求めようと一途に仏道修行に専念し、生命がけのいかなる難行を続けていても、その甲斐もなく、百の難行に一つも報いられることはない。しかし、勝れた師について修証し、あるいは仏典によって仏道を学ぶことに努力し修行することによって、ようやく仏道の真髄の的を射ることができるのである。

いまの一当は、むかしの百不当のちからなり、百不当の一老なり。聞教・修道・得証、みなかくのごとし。きのふの説心説性は百不当なりといへども、きのふの説心説性の百不当、たちまちに今日の一当なり。行仏道の初心のとき、未練にして通達せざればとて、仏道をすてて余道をへて仏道をうることなし。仏道修行の始終に達せざるともがら、この通塞の道理なることをあきらめがたし。

仏道は、初発心のときも仏道なり、成正覚のときも仏道なり、初中後ともに仏道なり。たとへば、万里をゆくもののの、一歩も千里のうちなり、千歩も千里のうちなり。初一歩と千歩とことなれども、千里のおなじきがごとし。しかあるを、至愚のともがらはおもふらく、学仏道の時は仏道にいたらず、果上のときのみ仏道なりと。挙道説道をしらず、挙道行道をしらず、挙道証

いま仏道の的を射ることは、昔の無駄ごとのような、百を射ても一つも当らなかったその修練が、自らの力となって的を射当てることになったのである。「百不当」の熟練の賜がこの当り矢である。教えを学び修行し証(さとり)を得ることもみな弓の稽古に等しい。昨日までの説心説性の道理の工夫は「百不当」であっても、昨日までの説心説性の百不当の参学修証の熟練の功徳は、たちまち今日の一当開悟となるのである。仏道を行ずる初発心のときは未熟のために、仏道に通達しないからといって、仏道を捨てて他の道の参学修行をしても、仏道を得ることは無い。仏道修行の始終に達しない者、中途半端の人々は、この「仏道体験の一当」は、百不当の未熟な者でも絶えざる工夫参学によって、最後の一当なる「証り」を得るという道理を知らないのである。

初めて仏道を求める心に燃えたときも仏道であり、参学、修行のときも証りを体験するときも仏道である。初めも中間も後もすべて仏道である。たとえば万里の道を行くものの、初めの一歩も、千里の中での一歩であり、千歩も千里の中である。初めの一歩と千歩とは異なっているけれども、千里の中であることには変りはないと同じことである。

このような道理であるにも拘わらず、愚者は仏道参学のときには仏道に成っていない。証りを得たときだけが仏道を達したのであると思っている。自己の全身心を挙げて仏道を説くことが仏道の全体であることを知らない。仏道の修

道をしらざるによりてかくのごとし。迷人のみ仏道修行して大悟すと学して、不迷の人も仏道修行して大悟すとしらず、きかざるともがら、かくのごとくいふなり。

証契よりさきの説心説性は仏道なりといへども、説心説性して証契するなり。証契は迷者のはじめて大悟するをのみ証契といふと参学すべからず。迷者も大悟し、悟者も大悟し、不悟者も大悟し、不迷者も大悟し、証契者も証契するなり。

しかあれば、説心説性は仏道の正直なり。杲公この道理に達せず、説心説性すべからずといふ、仏法の道理にあらず。いまの大宋国には、杲公におよぶるもなし。

高祖悟本大師、ひとり諸祖のなかの尊として、説心説性の説心説性なる道理に通達せり。いまだ通達せざる諸方の祖師、いまの因縁のごとくなる道取なし。いはゆる僧密師伯と大師と行次（あんし）

行をすること、仏道の証りを体験することが、それぞれ仏道の全体であることを知らないから、そのように思うのである。だから迷っている者のみが、仏道を修行して証ることが仏道と思って、迷っていない人々も仏道を修行して証るということを知らない者、未だかつて聞いたことのない者どもが、このように言うのである。

証りのまえの説心説性は仏道であるが、やはり衆生は説心説性の工夫をして証りを得るのである。証りは、迷える者が初めて証ることと思ってはならぬ。迷う者も証り、証ったものも証るのであり、証らざる者も証り、迷わざる者も証り、証りが師と相かなった者もまた証るのである。

この道理から、説心説性は仏道の根本であり中枢である。大慧宗杲禅師がこの道理を究めないで、説心説性してはならないというのは、仏法の道理ではない。しかし、今の大宋国には、この宗杲禅師にすら及ぶものはない。

高祖洞山悟本大師は、ただひとり諸祖の中の祖師として、卓越せる人として説心説性の「すがた」である道理を通達せられているのである。この道理に未だ通達されない諸方の祖師たちには、今の問答のような言葉はない。その問答のなかで、僧密禅師と悟本大師と、行脚（あんぎゃ）のとき、大師は傍らの寺院を指さして

に、傍院をさしていはく、裏面有人、説心説性。

　この道取は、高祖出世よりこのかた、法孫かならず祖風を正伝せり、余門の夢にも見聞せるところにあらず。いはんや夢にも領覧の方をしらんや。ただ嫡嗣たるもの正伝せり。この道理もし正伝せざらんは、いかでか仏道に達本ならん。いはゆるいまの道理は、或裏或面、有人人有、説心説性なり。面裏心説、面裏性説なり。これを参究功夫すべし。性にあらざる説いまになし、説にあらざる心いまだあらず。

　仏性といふは一切の説なり、無仏性といふは一切の説なり。仏性の性なることを参学すといふとも、有仏性を参学せざらんは学道にあらず、無仏性を参学せざらんは参学にあらず。説の性なることを参学する、これ仏祖の嫡孫なり。性は説なることを信受する、これ嫡孫の仏祖なり。

「この寺の裏で誰かが説心説性している」と言った。

　この言葉は高祖の法孫は必ず説心説性の家風を正しく伝えて来たのである。法孫以外のものは夢にも見たことはない。ましてやその了解することなど思いもよらぬことである。ただ高祖の正嫡の法孫のみが伝えているのである。もしこの真理を正伝しなければ、どうして仏道の根本に達し得るであろうか。

　ここに言われている、この裏に人があり、心と説き性と説くという道理は、裏といい、面といい、人といい、有りという、みな「心と説き、性と説く」ことである。内外共に心性が説き明かしている、という意趣である。

　この道理を参究すべきである。仏道において性でない説はなくみな性を説き、また仏説でない心はなく一切諸法みな心を説くのである。一切は説心説性する。人々の日常生活がみな説心説性の現成である。

　仏性というのは、ものごとの一切を仏の性として説くのである。諸仏が仏性無しというのは、一切は仏性と説くから他の仏性はなしと同一のことである。仏性の性であることを学ぶといっても「仏性あり」の真意を学ばなければ仏道を学ぶことにはならない。また「仏性なし」の真意を明らめ得なければ仏道を参究し得ない。説くことは性そのものであることを参学する者こそ、仏祖の嫡正伝の法孫である。性は説であることを信じ身心に学道することこそ、仏々祖々の正しい嫡々の相継ぐ仏祖の児孫ということができる。

心は疎動し、性は恬静なりと道取するは外道の見なり。性は澄湛にして、相は遷移すると道取するは外道の見なり。仏道の学心・学性しかあらず。仏道の行心・行性は外道にひとしからず、仏道の明心・明性は外道その分あるべからず。

仏道には有人の説心説性あり、無人の説心説性あり。有人の不説心不説性あり、無人の不説心不説性あり。説心未説心、説性未説性あり。無人のときの説心を学せざれば、説心未到田地なり。有人のときの説心を学せざれば、説心未到田地なり。説心無人を学し、無人説心を学し、説心是人を学し、是人説心を学するなり。

臨済の道取する尽力は、わづかに無位真人なりといへども、有位真人をいまだ道取せず。のこれる参学、のこれる道取、いまだ現成せず、未到参徹地といふべし。説心説性は説仏説祖なる

心は動揺し、性は安静であると思うことは外道の考え方である。また心は移り変るもの、性は清くして静かなもの、相は移り変るものというのも外道の見解である。

仏道では「修証」を体験する心、性は外道のそれとははるかに異なっている。この仏道の心、仏道の性の究明、体験は外道の徒の及ぶものではない。

仏道には「人があり」として心性を説くということがあり、「人なし」として心性を説くということがある。「また人があり」として、心性を説かないことがある。また「人なし」として心性を説かないことがある。また心を説いていながら心を説いていないことがある。性を説いていながら性を説いていないことがある。ここで「人なし」という場合の心を説くことを学ばなければ、心を説く根源にまで達し得ないのである。人ありと言われる場合の「心を説く」ことを学ばない限り、心を説く根源には達していない。「心を説くに人なし」を学び、「人なしに心を説く」ことを学び、「心を説くのは人である」ことを学び「その人が心を説く」ことを学ぶことである。

臨済義玄禅師が全心身の力を振るって言った唯一の語は「無位の真人」（悟道の階級に堕せず、凡聖を超越解脱した何らに囚れのない真箇の脱落の人）ということであったが、ほかに「有位の真人」（有位は自己の究尽、独立無伴、不回互の境地）とはまだ言っていない。臨済の無位の真人を説く以上、有位の真人を説かなければ

がゆゑに、耳処に相見し、眼処に相見すべし。

ちなみに僧密師伯いはく、是誰。この道取を現成せしむるに、僧密師伯さきにもこの道取に乗ずべし、のちにもこの道取に乗ずべし。是誰は那裏の説心説性なり。

しかあれば、是誰と道取せられんとき、是誰と思量取せられんときは、すなはち説心説性なり。この説心説性は、余方のともがら、かつてしらざるところなり。子をわすれて賊とするゆゑに、賊を認じて子とするなり。

大師いはく、被師伯一問、直得去死（ぢきてこし）十分。

この道をきく参学の庸流（ようる）おほくおもふ、説心説性する有人の、是誰といは

残された参究、残された言葉が言われてないことは即ち仏道究極の真理が体験されていないことであるというべきである。心を説き性を説くことは仏を説き祖を説くことである。そのことは「無位の真人」というような概念的なものでない。この耳で仏の声を聞き、この眼で仏の姿を見ることでなくてはならない。さきの僧密と洞山の対話で「是れ（こ）は誰か」というその真意を言うのに、僧密はその前にも用いたのである、後にも言ったのである。「これは誰か」と言ったのは、普通の質問でない。その実は大師の言葉の裏面で、説心説性しているのである。

それだから「これは誰か」と言うときに「それは誰」と考えるときは説心説性である。この説心説性のことは他の諸方の連中は今もなお知らなかったことである。このようなことから、よく経典の言葉に出てくる「子を忘れて賊と思うということがあると同時に賊をわが子と思うこともあり得る」という考え方（説心説性は仏道のことであり、宗杲のいう如く心性を忘れて証契するというは、仏道を賊とすることになる）と同様なものの観察をする連中は、説心説性は自己の問題でないと考えるから、誤り歪曲した見方から説心説性について考えるのである。

大師が僧密に言われた「去死十分」（死中に活を得の意）。

この言葉を聞く参学の浅い人々の考えるには、説心説性する人は「これは誰か」と問われて、「去死十分」であったのであろう。その理由は「これは誰か」

れて、直得去死十分なるべし。そのゆゑは、是誰のことば、対面不相識なり、全無所見なるがゆゑに死句なるべし。かならずしもしかにはあらず。この説心説性は、徹者まれなりぬべし。十分の去死は、一二分の去死にあらず。このゆゑに去死の十分なり。被問の正当恁麼時、たれかこれを遮天蓋地にあらずとせん。照古也際断なるべし、照今也際断なるべし。照来也際断なるべし、照正当恁麼時也際断なるべし。

僧密師伯いはく、説心説性底誰。

さきの是誰といまの是誰と、その名は張三なりとも、その人は李四なり。

大師いはく、死中得活。

この死中は、直得去死を直指すとおもひ、説心説性底を直指して、是誰とはみだりに道取するにあらず。是誰は説心説性の有人を差排す、かならず十分の去死を万期せずといふと参学することありぬべし。大師道の死中得活は、有人説心説性の声色現前なり。またさらに十分の去死のなかの一両分な

の言葉は今まで一度も聞いたことがないから、この語は「死」の言葉であるとしている。しかし、必ずしもそうではない。この語は、説心説性そのものである。この語を生きた語であることを知らずにいる。この説心説性に徹するものは稀である。十分な去死とは、蓋天蓋地は死に礙せられて、去死のすべて（説心説性）をいうのである。正に是れ誰と問われたそのとき、全宇宙、全世界が説心説性に蓋われているのである。

尽過去に初もなく、現在に去るときもなく、未来に終りのない、正にそのときに三世十方尽く一切のかかわりを絶した世界、説心説性の現成である。

僧密師伯のいう「説心説性底は誰ぞ」

この前に言った「是誰」とは読み方の相違はあっても内容は同じことである。

悟本大師の言われた「死中に活を得た」

この「死中」とは、直ちに「死ぬところだった」という死そのものを直接指したのだと思ってはいけない。また「誰ぞ」とは、説心説性を説くその人を直指して「是れ誰」と勝手に言ったのではない。この誰ぞとは、心と説き性と説くその人のことを言うのであって、疑問の意をもって是誰というのではない。その故に、洞山の語の必ず「十分の去死を得たり」とは死の境地を期待するのではない。また洞山の「死中に活を得た」ということは、即ち「人あり、心と説き性と説く」そのことが、個々の事実の上に現成していることを言うのであ

るべし。活はたとひ全活なりとも、死の変じて活と現ずるにあらず、得活の頭正尾正に脱落なるのみなり。

おほよそ仏道祖道には、かくのごとくの説心説性ありて参究せらるるなり。又且のときは、十分の死を死して、得活の活計を現成するなり。

しるべし、唐代より今日にいたるまで、説心説性の仏道なることをあきらめず、教行証の説心説性にくらくして、胡説乱道する可憐憫者おほし。身先身後にすくふべし。為道すらくは、説心説性はこれ七仏祖師の要機なり。

正法眼蔵第四十二説心説性

爾時寛元元年癸卯、在二于日本国越州當県吉峯寺一示衆。

同二年甲辰正月十一日書二写之一、在二侍者寮下一。懐弉

る。おしすすめて言うなら、完全な死（十分な死）のなかから傍院、人、裏面が一つひとつ現成するのである。また生きることは（現成）本来は生きるといえば全てが生であるにしても、それは死が生に変って生きることになったのではない。生きることはその前後を一貫した生死を超越しているに過ぎない。

すべて、諸仏諸祖の言葉にはこのような「死の中に活を得る」という説心説性があって参究せられているのである。重ねて言えば、十分の死を、さらに死んで（全死になりきったとき）、初めて真に徹底した生き方、大悟のはたらきが現成するのである。

学人、大衆たちよ。知るべきである。唐代より今日に至るまで、説心説性が仏道そのものであることを明らめず、教行証の説心説性に暗く、奇怪な言葉を吐く憐れむべき者が多くいることを。このように人々は過去において救われたこともあり、未来においても救われなければならない。この人々のために言うならば、説心説性は、これ過去七仏以来の肝要な「はたらき」そのものである。

正法眼蔵第四十二　説心説性

時に寛元元年癸卯、日本国越前の国吉田県吉峰寺に在りて衆に示す。

同二年甲辰正月十一日、侍者寮に在りて之を書写す。　懐弉

正法眼蔵第四十三　諸法実相

仏祖の現成は、究尽の実相なり。実相は諸法なり。諸法は如是相なり、如是性なり。如是身なり、如是心なり、如是世界なり、如是雲雨なり。如是行住坐臥なり、如是憂喜動静なり。如是拄杖払子なり、如是拈華破顔なり。如是嗣法授記なり、如是参学辨道なり、如是松操竹節なり。

仏祖の出世や祖師の西来は、そのこと、その相そのままが究め尽くした実相そのものである。だから諸仏諸祖の出世は諸法（あらゆるものごと）の実相（真理）を体験の上に現わしたものである。仏祖が仏祖としての出現は、それ自体あらゆるものごとの実相自体、真理の現成そのものである。その実相は独り仏祖のみに限定すべきでなく、一切の諸法である。諸法は真理（如是）の相であり、真理の性であり、真理の身であり、真理の心であり、真理の世界であり、真理の雲、雨である。人間生活の全てである。人間の憂い悲しみも悦びも、一切の人生航路はみな如是の相である。如是の拄杖払子があり、如是の拈華破顔であり、如是の嗣法授記であり、如是の参学辨道であり、如是の松操竹節（松竹の不変な働き、縁に随う働き）である。

釈迦牟尼仏言、唯仏与仏、乃能究尽、諸法実相。所謂諸法、如是相・如是性・如是体・如是力・如是作・如是

釈迦牟尼仏のことばに、

「ただ仏と仏のみが諸法の実相（真理）の現成であることをよく究め尽くす（体験する）のである。諸法とは真理としての相、真理としての性、真理として

因・如是縁・如是果・如是報・如是本末究竟等。

いはゆる如来道の本末究竟等は、諸法実相の自道取なり、闍梨自道取なり。一等の参学なり、参学は一等なるがゆゑに。

唯仏与仏は諸法実相なり、諸法実相は唯仏与仏なり。唯仏は実相なり、与仏は諸法なり。諸法の道を聞取して、一と参じ、多と参ずべからず。実相の道を聞取して、虚にあらずと学し、性にあらずと学すべからず。実は唯仏なり、相は与仏なり。乃能は唯仏なり、

の体（本体）、真理としての力、真理としての作（働き）、真理としての因、真理としての縁、真理としての結果、真理としての報い、真理としての本末究竟等（本の相から末の報いまで各々が事理を究めていること）である」と。

この十の真理そのものの現成である。これを釈尊は「十如是」というと示されたのである。

いわゆる仏の証られた十如是の道理を総合してみると、あらゆるものごとの真理の体験である仏は諸法実相そのものであり、仏の人格と化したところにある。諸法の真実の相が仏と一体となるばかりでなく、諸法の真実の相は衆生の一人ひとりそのものである。即ち、仏と衆生と諸法実相は一体であることが仏道の参学である。仏道の参学は諸法実相であり、諸法実相は仏である。諸法実相、諸仏、人々の三者は、無差別、平等、一等の参学である。諸法実相以外になにものも雑えていないのである。

故に唯仏与仏（仏知見に住する境界は唯仏と仏とのみが知り解する意）は諸法実相である。唯仏は実相である。与仏は諸法であるというべきである。一つであるから証る仏とか証られる諸法実相だとかはないのである。

諸法は真理であることを参学して、諸法は形体や量や数の上での差別の相であると参学してはならない。実相は虚とか実とかを越えたところをいうのであり、諸法は無性を自性というのであるから、性でないと参学してはならない。

究尽は与仏なり。諸法は唯仏なり、実相は与仏なり。諸法のまさに諸法なるを唯仏と称す、諸法のいまし実相なるを与仏と称す。

しかあれば、諸法のみづから諸法なる、如是相あり、如是性あり。実相のまさしく実相なる、如是相あり、如是性あり。唯仏与仏と出現於世するは、諸法実相の説取なり、行取なり、証取なり。その説取は、乃能究尽なり。究尽なりといへども、乃能なるべし。初中後にあらざるゆゑに、如是相なり、如是性なり。このゆゑに初中後善といふ。

実（無性という自性）は、無を実と見ることのできるのは唯仏であり、相（実の相）は仏の働きで確められるのである。乃ち能く諸法実相をあらしめるのは、唯仏であり、諸法実相の道理を究め尽くすのは与仏である。諸法はそのままを唯仏とし、実相は万法の偽らない相であり、その相は唯仏の現われであるから実相は与仏である。諸法のまさに諸法であることを唯仏であるというのは、一切の現象は仏の現われであり、宇宙すべてが仏の国土であって一法といっても仏でないものはない。また諸法は唯仏清浄の身であって、実なるものである。そこに諸法があり実相があるから与仏というのである。

このようであるから、真理としての相、真理としての性とは、諸法の「あらゆるものごと」のあるべきような「すがた」であり、「あらゆるものごと」の本性そのものであると同時に、真理としての相が、相そのものになりきったときの「すがた」本性が真理としての相、真理としての性を現成するのである。

唯仏与仏と釈尊がいわれたのは、諸法実相の説法であり、行持（持続される仏の行）であり、証りのことである。その乃能（仏）と究尽（仏の境地）とは、つまり一つのものである。乃能究尽（真理）は諸法実相であり、諸法実相は十如是そのものである。その乃能究尽には乃能が先で究尽は後であるということはないから、共に真理としての相、性、体、力等である。この故にこれを発心、修行、証果等の前後の働きでなくて、初も究尽であり、後も究尽で理に契うのである。

乃能究尽といふは、諸法実相なり。諸法実相は、如是相なり。如是相は、乃能究尽如是性なり。如是性は、乃能究尽如是体なり。如是体は、乃能究尽如是力なり。如是力は、乃能究尽如是作なり。如是作は、乃能究尽如是因なり。如是因は、乃能究尽如是縁なり。如是縁は、乃能究尽如是果なり。如是果は、乃能究尽如是報なり。如是報は、乃能究尽本末究竟等なり。

本末究竟等の道取、まさに現成の如是なり。かるがゆゑに、果果の果は因果の果にあらず。このゆゑに、因果の果はすなはち果果の果なるべし。この果すなはち相・性・体・力をあひ罣礙するがゆゑに、諸法の相・性・体・力等、いく無量無辺も実相なり。この果すなはち相・性・体・力を罣礙せざるがゆゑに、諸法の相・性・体・力等、ともに実相なり。この相・性・体・力等を、果・報・因・縁等のあひ罣礙す

乃能究尽というのは諸法実相そのものである。諸法実相は真理としての相であるが真理の相は無相である。この故に相は真理としての性を究尽して性と相とは二つでない。真理としての性は真理としての体を究尽して二つではない。真理としての体は真理としての力を究尽して二つではない。真理としての力は真理としての働きを究尽して二つなく、真理としての働きは真理としての因を究尽して二つなく、真理としての因は真理としての縁を究尽して二つなく、真理としての縁は真理としての果を究尽して二つない。真理としての果は真理としての報いを究尽して二つなく、真理としての報いは真理としての相、即ち本の初発心より末の証果の果報まで各々究尽して全て平等である。

本も究竟、末も究竟の道理は、諸法実相の現成として真理なのである。この故に初心から証果の果報が生ずる、因果の果ではないのである。いわゆるの因果は前後があり、浅深があり、相対的である。即ち因があって果を生じる。しかし諸法実相そのもの自体の因果は因を相対とする果ではない。果が因であり、因が果であり、果は因を包含しているからである。この果は相、性、体、力等の十如是一体のものとし合うのである。故に「あらゆるものごと」の相、性、体、力等は無量無辺に実相である。またこの果は相、性、体、力等と一つでなく、各独立のものであるゆえに、即ち「あらゆるものごと」の相、性、体、力等は各々真理である。

るに一任するとき、八九成の道あり。この相・性・体・力等を、果・報・因・縁等のあひ罣礙せざるに一任するとき、十成の道あり。

いはゆる、如是相は一相にあらず、如是相は一如是にあらず。無量無辺、不可道不可測の如是なり。百千の量を量とすべからず、諸法の量を量とすべし、実相の量を量とすべし。そのゆゑは、唯仏与仏乃能究尽諸法実相なり、唯仏与仏乃能究尽諸法実性なり、唯仏与仏乃能究尽諸法実体なり、唯仏与仏乃能究尽諸法実力なり、唯仏与仏乃能究尽諸法実作なり、唯仏与仏乃能究尽諸法実因なり、唯仏与仏乃能究尽諸法実縁なり、唯仏与仏乃能究尽諸法実果なり、唯仏与仏乃能究尽諸法実報なり、唯仏与仏乃能究尽諸法実本末究竟等なり。

かくのごとくの道理あるがゆゑに、十方仏土は唯仏与仏のみなり、さらに一箇半箇の唯仏与仏にあらざるなし。唯と与とは、たとへば体に体を具し、

この相、性、体、力等と、果、報、因、縁と一つのものであることが、あらゆるものごとのあるべき「すがた」であることを体得したとき、仏道の真理を体得し、この相、性、体、力等を果、報、因、縁等と共に罣礙しないで、独立して自己を現成しているそのことを体得したとき、仏道を体得するのである。

釈尊のいわれる真理の相は一つの相ではない。真理の相は一つの真理のみをいわない。無量無辺であり、言葉では表現できない真理である。この真理は、百とか千とかの尺度でおし測って表現してはならない。無限の諸法の量で表現し、実相の量をもって表現すべきである。

その理由は、唯仏と与仏は能く真理の相を究尽すれば性は相を具しており、体は性を具してすべて、体と力、力と作、作と因、因と縁、縁と果、果と報とついてまわって、真理の相は無量無辺で筆舌では表現できない働きを持っているのである。

このような道理であるから、全宇宙の仏国土は、唯仏と仏のみで仏以外は何もない。「唯」と「与」という意味は、例えば、自分の体に自分の体を重ねるようなことはあり得ないことである。自分の身は一つのもので、唯仏と与仏と二つのものではない。自分の相が自分の相を証明するようなものである。

相の相を証せるなり。また性を体として性を存せるがごとし。このゆゑにいはく、

我及十方仏、乃能知是事。

しかあれば、乃能究尽の正当恁麽時と、乃能知是の正当恁麽時と、おなじくこれ面面の有時なり。我もし十方仏に同異せば、いかでか及十方仏の道取を現成せしめん。遮頭に十方なきがゆゑに、十方は遮頭なり。ここをもて、実相の諸法に相見すといふは、春は華にいり、人ははるにあふ。月はつきをてらし、人はおのれにあふ。あるいは人の火をみる。おなじくこれ相見底の道理なり。

また性は「体」のなかに含まれると究尽すれば、性と体とは二つにみえても結局は二つのものではないようなものである。

このゆえに釈尊が「我と尽十方の諸仏は乃ちこのことを能く知る」と言われた。我とは、言われた釈尊を指すのではなく、十方仏、尽十方の仏のことである。このことを能く知るとは、実相が実相を知ること、真理が真理を知ることである。凡夫の「知る」をいうのではない。

このように真理を究めることのそのときと、これを知る事（体験）とは言葉は異なっているが唯仏と与仏があるときである。各真理を現成しているときである。我がもし尽十方の仏と対立して、我という唯仏と尽十方仏という与仏と一つのものでないならば、どうして釈尊が、我及び尽十方の仏と言われようか。例えば、今われわれのいるこの地は安住不動の地であるが、しかも仏の住まれる国で、東西、上下等、十方のない辺際のない十方土でもある。

そのゆえに実相が諸法に相目見えるということは、実相と諸法が二つあるということではない。例えば、春は華に来るが、華は春を待ち、人は春に逢って暖を知り、人が知って春となり、月は明るく照らすとき、月以外に光り輝くものをみせず、人は自分というが人以外でなく、また、人が火を見、火は人に見られるが、いずれも二つのものではないようなものである。これが相目見えることの真の道理である。

このゆゑに、実相の実相に参学するを、仏祖の仏祖に嗣法するとす。これ諸法の諸法に授記するなり。唯仏の唯仏のために伝法し、与仏の与仏のために嗣法するなり。

このゆゑに生死去来あり、このゆゑに発心・修行・菩提・涅槃あり。発心修行・菩提・涅槃を挙して、生死去来、真実人体を参究し接取するに、把定し放行す。これを命脈として華開結果す、これを骨髄として迦葉・阿難あり。

風雨水火の如是相すなはち究尽なり、青黄赤白の如是性すなはち究尽なり。この体・力によりて転凡入聖す、この果・報によりて超仏越祖す。この因・縁によりて握土成金あり、この果・報によりて伝法附衣あり。

このようであるから、実相が実相に参学することを仏祖が仏祖に法を嗣ぐというのである。諸法が諸法に授記（仏が将来の成仏を予言すること）するように与えたり与えられたりすることがない、二つないというのである。唯仏が唯仏のために法を伝え、仏が仏に法を継がせるのである。

この故に一実相である生死去来があり、発心、修行、菩提、涅槃がある。この発心、修行、菩提、涅槃の力を働かせて生死去来、実相を参究し、自己の身心をもって体験すれば、あるいは捉え摑み、あるいは放行し自由に行動せしめるのである。この諸法実相を相嗣相続して断絶することのない仏祖の命として、初発心の華が開き、涅槃の結実が生ずるのである。この実相を骨髄として、大迦葉尊者の破顔微笑があり、阿難尊者の仏説の結集があるのである。

風は風として、雨は雨として、水は水として、火は火として、各々その「あるべきすがた」を、あるべきようにあらしめる。即ち、それぞれの真理としての相の現成が、すなわち諸法の実相の究尽である。また「あらゆるものごと」の青黄赤白等の色光もみな諸法実相の本質本体の作用である。

この実相の本質の活力を転じて仏とならしめるのである。この果報によって諸仏、諸祖となるのである。この因縁によって土を握って金となすのである。この果報によって諸仏の伝法があり付衣が現成するのである（衣は伝法のしるしで、釈尊が摩訶迦葉に伝えて以来、六祖慧能にいたるまで代々伝えられたとされる）。

如来道、為説実相印。
いはゆるをいふべし、為行実相印、為聴実性印、為証実体印。かくのごとく参究し、かくのごとく究尽すべきなり。その宗旨、たとへば珠の盤をはしるがごとく、盤の珠をはしるがごとし。

日月燈明仏言、諸法実相義、已為汝等説。
この道取を参学して、仏祖はかならず説実相義を一大事とせりと参究すべし。仏祖は十八界ともに実相義を開説す。身心先、身心後、正当身心時、説実相性体力等なり。実相を究尽せず、実相をとかず、実相を会せず、実相を不会せざらんは、仏祖にあらざるなり、魔党畜生なり。
釈迦牟尼仏道、一切菩薩阿耨多羅三藐三菩提、皆属此経。此経開方便門、示真実相。

釈尊が法華経方便品に「実相印（真理の証契）について説こう」と言われたのは、真理の証契の体験であり、さらに言えば、経文には「説く」とばかりあるが、実相印（真理の相）を行ずることであり、実性印（真理の本性）を聴くことであり、実体（真理の本質）印を証することである。説も、行も、証も共に実相の証契である。このように参究し、このように究尽すべきである。
この要旨をいえば、珠が盤を走るようなものである。このときは、珠も盤も一つのものである。実相を説くも、実相を行ずるも、すべて如是そのものであるというのである。
日月燈明仏の語に「諸法実相の宗旨は、すでに汝らのために説く」と。
この語を参学すべきである。仏祖が必ず実相の宗旨を説法するのを一大事とすることを参究すべきである。仏祖は、あらゆる物心の世界においても、実相の宗旨を説かれるものである。全過去、全未来の間断なく行われる説法である限り、現在はもとより、実相の性、実相の体、実相の力等の十如是を説かれるのである。実相を究尽せず、実相を説かず、実相を了解しない者は、仏祖ではないのである。そのようなものは道理を弁えず仏教を謗るものたちである。
釈迦牟尼仏が言われた。
「一切の菩薩の無上の証りの体験は、みな、この経に属す。この経は、方便の門を開いて、真理の実相を示す」と。

いはゆる一切菩薩は、一切諸仏なり。諸仏と菩薩と異類にあらず。老少なし、勝劣なし。此菩薩と彼菩薩と、二人にあらず、自他にあらず、過現当来箇にあらざれども、作仏は行菩薩道の法儀なり。初発心に成仏し、妙覚地に成仏す。無量百千万億度作仏せる菩薩あり。作仏よりのちは、行を廃してさらに所作あるべからずといふは、いまだ仏祖の道をしらざる凡夫なり。

いはゆる一切菩薩は、一切諸仏の本祖なり。一切諸仏は、一切菩薩の本師なり。この諸仏の無上菩提、たとひ過去に修証するも、現在に修証するも、未来に修証するも、身先に修証するも、心後に修証するも、初中後ともにこの経なり。能属・所属、おなじくこの経なり。この正当恁麼時、これ此経の一切菩薩を証するなり。

釈尊の言葉の一切菩薩とは、一切の諸仏のことである。諸仏と菩薩とは、種類の異なった人ではない。諸仏が老で、菩薩が若であるということはない。諸仏が優れ、菩薩が劣るということもない。この菩薩と、彼の菩薩と二つあるのでもない。自他の差別はない。過去、現在、未来の区別もなく、一人一人という区別もないのを一切菩薩というのであるが、仏となるのは菩薩道を行じて仏となるのである。これが仏法の「しきたり」である。初発心のときに仏となった菩薩もあり、修証が成就して成仏する菩薩もあり、無量百千万億度、成仏した菩薩もあろう。しかしながら成仏してから後は、修行を廃して修証することはないであろうというのは、未だ仏祖の道を知らない凡夫の言うことである。

釈尊の言葉の「一切の菩薩」は、一切の諸仏の本祖である。一切の諸仏は、一切の菩薩の本師である。一切菩薩と一切諸仏とは一つのものであるからである。この諸仏の無上の菩提は、たとえ過去に修証を成就して無上菩提を得るのも、現在に修証を成就して無上菩提を得るのも、無始のときに修証を成就して無上の菩提を得るのも、無終の未来に修証を成就して無上菩提を得るのも、その体験は初めも中も後も、ともにこの法華経そのものである。この経を修行する智も、経それ自体の道理も、ともにこの法華経そのものである。この法華経と無上菩提と一つになるそのときが、この経が、一切菩薩の成仏を証明するときである。

経は有情にあらず、経は無情にあらず。経は有為にあらず、経は無為にあらず。しかあれども、菩薩を証し、人を証し、実相を証し、此経を証するとき、開方便門するなり。方便門は、仏果の無上功徳なり。法住法位なり、世相常住なり。方便門は暫時の伎倆にあらず、尽十方界の参学なり、諸法実相を拈じ参学するなり。この方便門あらはれて、尽十方界に尽十方界すといへども、一切菩薩にあらざればその境界にあらず。

雪峯いはく、尽大地是解脱門、曳人不肯入。

しかあればしるべし、尽地尽界たとひ門なりとも、出入たやすかるべきに

経は生命の有るものではない。しかしながら、経は生命の無いものでもない。経は一切の因縁によって現成している「ものごと」ではない。しかしながら因縁に拘束されない「ものごと」でもない。即ち物体でもなく、精神でもないものである。経は、このようなものではあるが、一切の菩薩の無上の菩提を証明し、人々の得る無上菩提を証明し、実相を証明し、この法華経を証明するとき、仏道の方便門を開くのである。

方便門とは、無上の証りの「はたらき」である。「ものごと」が「あるべき処」にある相（すがた）であるものの自己が、自己として目覚めることである。この世の相（すがた）の常住不変であることを方便門というのである。方便門は一時的な技巧によって、仮に設けられたものではない。尽十方界という真理を参学する門である。諸法実相を参学する門である。この方便門が現成して、尽十方界がことごとく方便門になるのである。しかしながら一切の菩薩でなければ、この方便門を自由自在に活用することはできない。

雪峰禅師が言った。

「全宇宙は是れ、解脱の門である。方便の門である。人の手を引いて入らせようと努力するも容易に入って来ない」と。

このようなことの事実を知るべきである。この方便の門は、たとえ門ではあっても、出入りは容易ではない。出入りする人も多くはない。人の手を引い

あらず、出入箇のおほきにあらず。曳人するに、いらずいでず。不曳に、いらずいでず。進歩のものあやまりぬべし、退歩のものとどこほりぬべし。又且いかん。人を挙して門に出入せしむれば、いよいよ門ととほざかる。門を挙して人にいるるには、出入の分あり。

開方便門といふは、示真実相なり。示真実相は蓋時にして、初中後際断なり。その開方便門の正当開の道理は、尽十方界に開方便門するなり。この正当時、まさしく尽十方界を覷見すれば、未曾見の様子あり。いはゆる、尽十方界を一枚二枚、三箇四箇拈来して、開方便門ならしむるなり。これによりて、一等に開方便門とみゆといへども、如許多の尽十方界は、開方便門の少許を得分して、現成の面目とせりとみゆるなり。かくのごとくの風流、しかしながら属経のちからなり。

て入らせるようにしても入ろうとしない。しかし一旦入った者は、再び出ようとしない。即ち証りを開いた者はこの門に入った者であるが、その証りに囚われて門を出ようとしない。また証りの開けない者は、渋って入ろうとしない。如何にしたらよいであろうか。人の手を、引っ張って門を出入せしめようとすれば、門の方から遠ざかってしまう。門の方を引っ張って来て人を入れるならば、門を出入りすることもある。

方便門を開くというのは真理の相の開示である。真理の相の開示とは、一切の時のことである。即ちこの二十四時の「今」が、真実の相の開示である。この一切の時は、過去、現在、未来を際断した「今」の一切の時である。即ち、一切時という時は、「今」の時になりきった時なのである。今の時の一切の他に何物もないのである。その方便門の正に開く時である。それはまた全宇宙がそのまま今の開方便門となりきるのである。全宇宙が解脱の門となりきるのである。正にこの門の開くとき（仏智を開いて、正しく全宇宙の一切を観察するとき）、未だかつて見たことのない様相を見るのである。その様相とは全宇宙は有限、無限の全宇宙をして仏道の方便の門とならせるのである。

このようであるから全宇宙は方便の門を開放する方便門、即ち解脱門であると見えるのであるが、しかしこの無量の尽十方界は、開方便門の僅かばかりを自己のものとして、本来の面目を現成したのであると見えるのである。このよ

示真実相といふは、諸法実相の言句を尽界に風聞するなり、尽界に成道するなり。実相諸法の道理を尽人に領覧（りんらん）せしむるなり、尽法に現出（げんしゅつ）せしむるなり。

しかあればすなはち、四十仏・四十祖の無上菩提、みな此経（しきやう）に属せり。属此経なり、此経属なり。蒲団・禅板の阿耨菩提なる、みな此経に属せり。拈華破顔、礼拝得髄、ともに皆属此経なり、此経之属なり。開方便門、示真実相なり。

しかあるを、近来大宋国杜撰（とせん）のともがら、落処をしらず、宝所をみず、実相の言（ごん）を虚説（こせつ）のごとくし、さらに老子・荘子の言句を学す。これをもて、仏

うな方便門を開くこと、即ち解脱門のありさまを見ることのできるのは、この経と、人々の無上の菩提（さとり）とが一つのものになったことによる功徳の力である。

真理を示すということは「諸法実相」の語を全世界の人々に拡め聞かせることである。全世界の人々に、ものごとのすべては真理であることを体験させ、諸法はそのものが真理の相であり、真理の相があらゆるものごとであるということを人々に教え示すことである。

このような道理であるから、四十仏・四十祖（過去七仏と六祖までを数える）の無上菩提も、みなこの経と一つのものである。即ち諸法実相と一如である。一切の対立を解脱して、ただこの経と一つのものになるのが、無上菩提を得ることである。その無上菩提を得ることは、脱落するのが真の諸法実相の体験である。自己の無上菩提を得ると同時に、自己の坐禅に用いる蒲団も、禅版（ぜんぱん）（坐禅のときに疲れを除くために身をよせる二尺ばかりの板）も、無上菩提を得るのは、すべて諸法実相の体験である。釈尊の拈華、大迦葉尊者の破顔、二祖慧可大師の礼拝得髄、ともにすべて諸法実相の体験であり、諸法実相の体験の脱落である。これが方便門を開き真理の相を現ずることである。

このようであるにも拘わらず、近頃の大宋国の仏法を誤解している人々は、仏道の根本を知らないで、仏法の究極の所を見徹せず、釈尊の言葉の「諸法実相」を、衆生教化のために仮に設けられたもののようにみなし、その他に老

祖の大道に一斉なりといふ。また三教は一致なるべしといふ。あるいは三教は鼎の三脚のごとし、ひとつもなければくつがへるべしといふ。愚癡のはなはだしき、たとひをとるに物あらず。

かくのごとくのことばあるともがらも、仏法をきけりとゆるすべからず。ゆゑいかんとなれば、仏法は西天を本とせり。在世八十年、説法五十年、さかりに人天を化す。化一切衆生、皆令入仏道なり。それよりこのかた、二十八祖正伝せり。これをさかりなるとし、微妙最尊なるとせり。もろもろの外道天魔、ことごとく降伏せられをはりぬ。成仏作祖する人天かずをしらず。しかあれども、いまだ儒教・道教を震旦国にとぶらはざれば仏道の不足といはず。もし決定して三教一致ならば、仏法出現せんとき、西天に儒宗・道教等も同時に出現すべし。しかあれども、仏法は天上天下唯我独尊なり。かのときの事おもひやるべし、わすれあやまるべからず。三教一致のこと

子、荘子の言句を学ぶ。これらの者は、仏祖の大道と同じであると言い、または仏教と儒教と道教とは畢竟、同一であると言う。あるいは三教は、鼎の三脚のようである。一つでも欠けると鼎が顚覆するのと同様であるという。たとえようもない愚かの至りである。

このような言葉を吐く人々を、仏法を聴聞した者と許してはならない。その理由は、仏道はインドの釈迦牟尼仏を開祖とする。釈尊は、在世八十年、説法五十年であった。その間さかんに人間界、天上界の衆生を教化せられ、仏道に入らしめられたのである。以来、釈尊から二十八代の仏祖が釈尊の仏道を嫡々相承し正伝して来たのである。

この釈尊正伝の仏法を世界の最勝の教え、最尊の道としているのである。だから当時、他のいろいろな外道、天魔の類は悉く降伏せられてしまったのである。このために仏道によって仏となり、祖師となった人々や天上の人は無数である。儒教、道教を中国に求めなければ仏道に不足があるということは決してないのである。ある一部の説のように、もしもそうだとして三教一致ならば、仏法が出現するとき、インドに儒教も道教も同時に出現したであろう。

しかしながら仏法は、天上天下唯我独尊である。そのときのことを憶いやるべきである。忘れてはならぬ。誤ってはならない。これらの考えは仏道を破壊しようとする魔性の者の考えであり、嬰児のいう片言にも及ばない。世の中に

ば、小児子の言音におよばず、壊仏法のともがらなり。かくのごとくのともがらのみおほきなり。あるいは人天の導師なるよしを現じ、あるいは帝王の師匠となれり。大宋仏法衰薄の時節なり。先師古仏、ふかくこのことをいましめき。

かくのごとくのともがら、二乗・外道の種子なり。しかのごときの種類は、実相のあるべしとだにもしらずして、すでに二三百年をへたり。仏祖の正法を参学しては、流転生死を出離すべしとのみいふ。あるいは仏祖の正法を参学するは、いかなるべしともしらざるおほし。ただ住院の稽古と思へり。あはれむべし、祖師道廃せることを。有道の尊宿、おほきになげくところなり。しかのごときのともがらの所出の言句、きくべからず、あはれむべし。

圜悟禅師いはく、生死去来、真実人体。

はこのようなやからが多い。

このような人々が、ある者は人間、天上界の仏道の導師となったり、ある者は、帝王の師匠となっている。このことは、大宋国今日の仏法は廃頽、衰薄のときが来たことを現わしている。先師天童如浄禅師は深くこのことを訓戒せられた。

このような者らは、声聞・縁覚の徒の系類であり、外道の系類である。このような種類の人々は真理の存在すら知らないで、すでに二、三百年、そのような状態がずっと続いたのである。仏祖の正法を参学しても、ただ生死の苦しみから逃れるということだけである。または仏祖の正法を参学するということは、どうしたらよいのかも知らない者も多い。ただ寺院を持つための仏道の修行であると思っている。憐れむべきである。

仏道を体験された高徳の長老が、大いに歎かれるのもこの事である。このような者らは「諸法実相」の言さえも聞いたことがないはずである。憐れむべきことである。

圜悟禅師が言われた。

「生死の去来は、真実の仏心（真理）である」と。

この道取を拈挙して、みづからをしり、仏法を商量すべし。

長沙いはく、尽十方界、真実人体。尽十方界、自己光明裏。

かくのごとくの道取、いまの大宋国の諸方の長老等、およそ参学すべき道理となほしらず、いはんや参学せんや。もし挙しきたりしかば、ただ赤面無言するのみなり。

先師古仏いはく、いま諸方長老は、照古なし、照今なし、仏法道理不曾有なり。尽十方界等恁麽挙、那得レ知。他那裏也未ニ曾聴一相似。

これをききてのち、諸方長老に問著するに、真箇聴来せるすくなし。あはれむべし、虚説にして職をけがせることを。

この言葉（生死去来、真実人体とは、六道のあいだに生死去来する凡夫の身が、そのまま仏陀の法身であるという意）を参究して、自己の本来の面目を知り、仏法の道理を体験すべきである。

長沙景岑禅師が言われた。

「全宇宙は仏身である。尽十方界は仏の智慧を開いた自己の光明である」と。

このような言葉は、今の大宋国の諸方の長老たちがすべて参学しなければならない仏道の道理であることを、今もなお知らない。知らない故に参学しようともしない。もしこの道理を彼らに説き聞かせるならば、ただ赤面して無言であるばかりであろう。

先師如浄禅師が言われた。

「いまの諸方の長老は、古今を照らし見て、正邪を見わける眼が無い。したがって仏法の道理などは知るはずがない。尽十方界とか、真理とか、実相とか、真実人体とか、〈尽十方界が自己の光明のなか〉などという道理をどうして知り得ようか。このようなことは聞いたこともないに違いない」と。

この言葉を聞いた後、諸方の長老に、問いただしてみたところ、本当にこのことを聴いている者は極めて僅かであった。憐れなことである。一寺一院の住持の位にあっても、あたら虚しく過して、その職をけがしていることを思うとき、さびしくも悲しいことである。

応庵曇華禅師、ちなみに徳徽大徳にしめしていはく、若要易会、祇向十二時中起心動念処。但即此動念、直下頓豁了不可得、如大虚空、亦無虚空形段、表裏一如、智境双泯、玄解倶亡、三際平等。到此田地、謂之絶学無為閑道人也。

これは応庵老人尽力道得底句なり。これただ影をおうて休歇をしらざるがごとし。

表裏一如ならんときは、仏法あるべからざるか。なにかこれ表裏。また虚空有形段を仏祖の道取とす。なにをか虚空とする。おもひやるに、応庵いまだ虚空をしらざるなり、虚空をみざる

応庵曇華禅師（圜悟の嗣紹隆の弟子、五燈会元第二十巻に伝を載せる）が、あるとき徳徽長老に教示された。

「若し仏道の体験を容易にしようと思うならば、ただひたすらに十二時間中、起心動念（仏心仏念を働かす）すべきである。妄想自体の本質を究め尽くし、その正体を明らめるときは、迷妄そのものが直ちに不可得なる真理であることを悟るのである。そのとき心は大虚空の如くになり、またその大虚空の様相も無であることを悟る。またあらゆるものごとの表裏は一如であり、また迷いも証りも凡夫も仏もみな一つのもの、真理の現成であり、一切のものごとの対立もともに消え失せ、玄妙な仏道の道理もその理解もともに脱落して、心は過去心も現在心も未来心もみな平等のものであるという境地に到達する。これを絶学無為の閑道人というのである。教も行も超絶してしまっている大涅槃人、大解脱人、仏向上人である」と。

これは応庵禅師が、全身心を尽くして言われた語句であるが、このことは、姿が影を追うて心を休めることを知らないものの如きである。

表裏一如であることを悟らねば仏道ではないと言うのであるか、なにを表裏と言うのであるか。また虚空に様相ありというのを仏祖の体験とするが、一体何を虚空とするのであるか。思うに、応庵禅師は未だ虚空を知っていないのである。虚空の相を見ていないのである。虚空を捉えていないのである。虚空を

なり。虚空をとらざるなり、虚空をうたざるなり。

起心動念といふ。心はいまだ動ぜざる道理あり、いかでか十二時中起心あらん。十二時中には、心きたりいるべからず。十二心中に十二時きたらず、いはんや起心あらんや。動念とはいかん。念は動不動するか、動不動せざるか。作麽生なるか動、また作麽生なるか不動。なにをよんでか念とする。念は十二時中にあるか、念裏に十二時あるか、両頭にあらざらんときあるべきか。

十二時中に祗向せば易会ならんといふ、なにごとを易会すべきぞ。易会といふ、もし仏祖の道をいふか。しかあらば、仏道は易会・難会にあらざるゆゑに、南岳・江西ひさしく師にしたがひて辦道するなり。

頓豁了不可得といふ、仏祖道未夢見なり。恁麽の力量、いかでか要易会の

打って響をなす、その音響を聞いていないのである。無の空と有の空と一如であることを体験していないのである。

起心動念と言っているが、心は動じないのも道理である。どうして十二時中に起心があろうか。十二時中は十二時中であって、心がやってきてこの十二時中に入る道理はない。また十二時中は十二時中で、その他の何物でもない。この故に、十二時がはいって来る道理はない。動念とは、どういうことを言うのであろうか。念というものは、動いたり動かなくなったりするものであるのか。また、動いたり動かなくなったりはしないものであろうか。動とはいかなることか、また不動とはいかなることを言うのか。何を称して念というのか。念は十二時中にあるものか。念のなかに十二時があるのか。念と十二時と二つのものではない「時」があるのか。

十二時中にただ対すれば会得し易いというのであろうと言うが、何を会得すべきであると言うのであるか。会得し易いと言うのは、もし仏祖の道を言うのであるか。もしそうならば、仏道は会得し易い、会得し難いに拘わらないものである。この故に南岳禅師も江西禅師も永い間、師に随って仏道を修行されたのである。

しかしとみに悟りを得ることはできなかった。応庵は仏道を、夢にも見たことのない人であった。応庵のこのような力量でどうして仏道の悟りの体験など

所堪ならん。はかりしりぬ、仏祖の大道をいまだ参究しきたらずといふことを。仏法もしかくのごとくならば、いかでか今日にいたらん。

応庵なほかくのごとし。いま現在せる諸山の長老のなかに、応庵のごとくなるものをもとめんに、歴劫(りやくこふ)にもあふべからず。まなこはうげなんとすとも、応庵とひとしき長老をばみるべからざるなり。ちかくの人はおほく応庵をゆるす。しかあれども、応庵に仏法およべりとゆるしがたし。ただ叢席の晩進なり、尋常なりといふべし。ゆゑはいかん。応庵は人をしりぬべき気力あるゆゑなり。いまあるともがらは、人をしるべからず。みづからをしらざるがゆゑに。応庵は未達なりといへども学道あり、いまの長老等は学道あらず。応庵はよきことばをきくといへども、みみにいらず、みみにみず、まなこにいらず、まなこにきかざるのみなり。応庵そのかみは恁麼なりとも、いまは自悟在なるらん。いまの大宋諸山の長

でき得ようか。これによって推量(おしはか)ることができるのは、仏祖の大道をいまだ参究し尽くしていないことである。仏道が、もしもこのように単純に体験のできるものであるならば、どうして今日まで伝わろうか。

応庵禅師ですらなおこのようである。といっても、いま現在の諸山の長老のなかに応庵禅師と同じぐらいの力量のある者を探し求めても、永久的に出会わないであろう。眼のつぶれるほど探しても、応庵禅師と同等の力量のある長老を見ることはできないのである。近頃の人の多くは、応庵禅師を仏法を体験された人と認めている。しかしながら応庵禅師が仏法の究極に到達した人と認め難い。ただ出家としての後進者にすぎない。特に勝(すぐ)れた出家でなく普通の出家人というべきである。その理由は、応庵禅師は人を知る眼のある人である。いまの長老たちは人を知る眼さえもない。それは自己の真実の相(すがた)を知らないからである。応庵禅師は未だ仏法の堂奥に達していないけれども、仏道を参学するものである。いまの長老たちは、参学しようともしない。応庵禅師は善知識の言葉を聞いても、耳に入らず、耳で見ず、眼に入らず、眼で聞かない。即ち、仏法の道理を会取する耳と眼が具足していないだけのことである。応庵禅師も昔はこのようであったが、いまは悟っているであろう。いまの大宋国の諸山の長老たちは応庵禅師の内貌外貌を検点して見ようともしない。したがってその言葉も行動もすべて、仏祖の境界には無い言葉であり行動である。これらの者

老等は、応庵の内外をうかがはず、音容すべて境界にあらざるなり。しかのごとくのともがら、仏祖の道取せる実相は、仏祖の道なり、仏祖の道にあらずともしるべからず。このゆへに、二三百年来の長老杜撰のともがら、すべて不見道来実相なり。

先師天童古仏、ある夜間に方丈にして普説するにいはく、天童今夜有牛児、黄面瞿曇拈実相。要買那堪無定価、一声杜宇孤雲上。

かくのごとくあれば、尊宿の仏道に長ぜるは実相をいふ。仏法をしらず、仏道の参学なきは実相をいはざるなり。この道取は、大宋宝慶二年丙戌春三月のころ、夜間やや四更になりなんとするに、上方に鼓声三下きこゆ。坐具をとり、搭袈裟して、雲堂の前門よりいづれば、入室牌かかれり。まづ衆にしたがうて法堂上にいたる。法堂の西壁をへて、寂光堂の西階をのぼる。

たちは、仏祖がいう真理の相とは仏祖の道であり、仏祖以外のものが説くことのできないことを知らない。

このようにして二、三百年来、諸方の長老や不勉強な者たちは、実相ということに関しては考えたこともないのである。

先師天童如浄禅師がある夜、方丈で普説された（普説は祝焼香のない略説法）。「私は今夜、牛の児（天童の面目）を持っている。金色の仏（釈迦の面目）が諸法実相を提起せられた。しかし、それを買いたいが諸法実相にはどれも値段がない。杜宇が雲の上で啼いている。その声は、煩悩の他郷を去って悟りの故郷へ帰らねばならぬと聞える」と。

仏道の真相はこのようなものである。勝れた善知識の修証は真理の体験のそのことを語るのである。その人の言葉も真理そのものなのである。仏道を知らず、仏道を参究していないものは真理を語ることはできない。この先の言葉は、大宋国の宝慶二年丙戌（一二二六年）の春三月の頃、夜明けの三時頃で、山内の上の方から三度目の鼓を打つ音声が春の全山に鳴り響いた。

私は、坐具を取り、袈裟を掛けて、僧堂の前門より出て見ると、入室の牌が掛っていた。まず衆に随って法堂に行った。法堂の西壁を通って寂光堂の西の階段を上った。寂光堂の西壁の前を過ぎて大光明蔵の西の階段を上った。大光

寂光堂の西壁のまへをすぎて、大光明蔵の西階をのぼる。大光明蔵は方丈なり。西の屏風のみなみより、香台のほとりにいたりて、焼香礼拝す。入室このところに雁列すべしとおもふに、一僧もみえず、妙高台は下簾せり。ほのかに堂頭大和尚の法音きこゆ。ときに西川の祖坤維那きたりて、おなじく焼香礼拝しをはりて、妙高台をひそかにのぞめば、満衆たちかさなり、東辺西辺をいはず。ときに普説あり、ひそかに衆のうしろにいりたちて聴取す。

大梅の法常禅師住山の因縁挙せらる。衣荷食松のところに、衆家おほくなみだをながす。霊山釈迦牟尼仏の安居の因縁、くはしく挙せらる。きくもの、なみだをながすおほし。

「天童山安居ちかきにあり、如今春間、不寒不熱、好坐禅時節也、兄弟如何不坐禅。」

かくのごとく普説して、いまの頌あり。頌をはりて、右手にて禅椅のみぎのほとりをうつこと一下していはく、

明蔵というのは方丈のことである。西の屏風の南より、香台の傍に至って焼香して礼拝した。

入室は、このところに並んで待っていて、入室するのであろうと思ったが一人の僧も来ない。妙高台には簾が下がっている。かすかに住持の大和尚の声が聞える。そのとき西川の祖坤という維那が来て、同じように焼香礼拝し終ってから妙高台をそっと覗いて見るに、東の方にも西の方にも大衆が満ちて、前後左右に重なり合っていた。

このとき説法があった。私は、そっと大衆の後ろの方に立って、耳を立てて聴聞した。

大梅山の法常禅師の「住山の因縁」を取り上げておられた。

話は、法常禅師が蓮の葉の衣を着て、松の実を食べるところで、大衆の多くは涙を流していた。霊鷲山で、釈迦牟尼仏が安居せられた因縁を詳しく説かれた。この話にも大衆の多くは眼に涙していた。

「天童山の春の安居も間近い。時はまさに春だ、寒からず暑からず、坐禅の好時節である。諸大衆たちよ、どうして坐禅しないでいられようか」と。

このように訓めの偈を唱えられたのである。

その偈が終ってから、右手で坐禅の椅子の右のあたりを一度打たれて言われた。「入室しなさい」と。

入室すべし。入室話にいはく、杜鵑啼、山竹裂、かくのごとく入室話あり、別の話なし。衆家おほしといへども下語せず、ただ惶恐せるのみなり。

この入室の儀は、諸方にいまだあらず、ただ先師天童古仏のみこの儀を儀せり。普説の時節は、椅子・屏風を周币して、大衆雲立せり。そのままにて、雲立しながら、便宜の僧家より入室すれば、入室をはりぬる人は、例のごとく方丈門をいでぬ。のこれる人は、ただもとのごとくたてれば、入室する人の威儀進止、ならびに堂頭和尚の容儀、および入室話、ともにみな見聞するなり。この儀いまだ他那裏の諸方にあらず、他長老は儀不得なるべし。他時の入室には、人よりはさきに入室せんとす。この入室には、人よりものちに入室せんとす。この人心道別、わすれざるべし。

それよりこのかた、日本寛元元年癸卯にいたるに、始終一十八年、すみや

入室のときの話に言われるのには「ほととぎすの啼き声がきびしくて、山の竹が裂けるようである」と。このような入室の語話があった。その他には、特別な話はなかった。大衆が多くいたけれども何にも言わず、ただ恐れ入っているだけであった。

この入室の儀は諸方の寺院にはない儀である。ただ先師天童如浄禅師だけがこの儀を行ぜられた。

普説のときには椅子、屏風を周りに立てめぐらして、大衆は立って聴聞していた。そのままの姿で立っていながら、都合のよい僧より入室して、入室が終った人は、例の通り方丈門を出るのである。残った人はただもとのように立っているから、入室する人のありさまやふるまい、並びに堂頭和尚（住持）の様子、入室話もともに、みな見聞することができるのである。

この儀は今も他のどこの寺院にもない儀則である。他の寺院の長老は、このような儀は行い得ないのであろう。以前のときの入室には、あるときには人より先に入室しようとしていたが、今日は人より後に入室しようとする。人心は修道に当り、ときによって格別であることを忘れてはならない。

そのとき以来、日本国、寛元元年癸卯の現在に至るまで、この間、十八年の長い年月が、このように仏道の中で、すみやかに過ぎてしまった。あの天童

かに風光のなかにすぎぬ。天童よりこのやまにいたるに、いくそばくの山水とおぼえざれども、美言奇句の実相なる、身心骨髄に銘じきたれり。かのときの普説入室は、衆家おほくわすれがたしとおもへり。この夜は、微月わづかに楼閣よりもりきたり、杜鵑しきりになくといへども、静閑の夜なりき。

玄沙院宗一大師、参次、聞燕子声云、深談実相、善説法要。下座。尋後有僧請益曰、「某甲不会。」師云、「去、無人信汝。」

いはゆる深談実相といふは、燕子ひとり実相を深談すると、玄沙の道ききぬべし。しかあれども、しかにはあらざるなり。参次に聞燕子声あり。燕子の実相を深談するにあらず、玄沙の実相を深談するにあらず。両頭にわたらざれども、正当恁麼、すなはち深談実相なり。

山からこの山に来るまでは、それほど長い道程であるとは思わないけれども、先師の美しいお言葉、脱落の語句のそのままが、身心脱落の体験、諸法実相そのものであることを、身心骨髄に刻みこんで来たのである。あのときの普説と入室は、大衆の多くも忘れ難いと思うであろう。その夜は、三日月の光が僅かに楼閣より洩れて、ほととぎすがしきりに啼いていた。ああ、ほんとうに静かな夜であった。

玄沙院宗一大師が大衆に説法のときに、燕の声を聞いて「深く実相を談ず、善く仏法の要旨を説く」と示して下座された。そのすぐ後に、ある僧が教えを乞うて言った「私には、わかりません」と。師が言われた「あちらへ行きなさい。お前の言うことを信じない」と。

この僧が、理解しているにも拘わらず、わかりませんと言ったのだと他の人は思ってもこの僧の言葉通りには、受け取ってはならない。

燕が深く実相を語るというのは「燕がただ一羽実相を深く談ずる」と、玄沙大師の言葉を、そのまま聞くであろう。しかしながら実はそうでない。玄沙がただ上堂のときに燕の声を聞いたに過ぎないのである。燕が実相を深談するのではなく、玄沙大師が実相を深談するのでもない。二つの見解にわたらないけれども、正にそのときが即ち深談実相である。人も境も解脱した真理の現成、ありのまま、如是の相である。

しばらくこの一段の因縁を参究すべし。参次あり、聞燕子声あり、深談実相、善説法要の道取あり、下座あり。尋後有僧請益曰、某甲不会あり。師云、去、無人信汝あり。某甲不会、かならずしも請益実相なるべからざれども、これ仏祖の命脈なり、正法眼蔵の骨髄なり。

しるべし、この僧たとひ請益して、某甲会得と道取すとも、某甲説得と道取すとも、玄沙はかならず去、無人信汝と道取すべきなり。会せるを不会と請益するゆゑに、去、無人信汝といふにはあらざるなり。まことに、この僧にあらざらん張三李四なりとも、諸法実相なりとも、仏祖の命脈の正直に通ずる時処には、実相の参学、かくのごとく現成するなり。青原の会下に、これすでに現成せり。

しるべし、実相は嫡嫡相承の正脈な

しばらくの間、この一段の因縁を参究すべきである。

上堂のときも実相であり、燕の声を聞くときも実相であり、深談実相のときも実相であり、善く法を説く言葉も実相であり、下座も実相である。そのすぐ後に、僧が玄沙の教示に対して「私にはわかりません」と言ったのも実相であり、玄沙が僧に「あちらへ行きなさい」と言ったのも、また「人はお前の語を信じない」の言葉も実相である。「私はわかりません」と僧の言ったのは、必ずしも玄沙に教えをうけることが実相ではないけれども、この実相は仏祖の生命である。正法眼蔵の骨であり髄である。

知るべきである。この僧が、諸法実相の理を師によって、たとえ教えをうけて「私は理解しました」といい、また「説きます」と答えても、玄沙大師は必ず「あちらへ行きなさい」と言い、また「人はお前のことを信じない」と言われるはずである。玄沙の語は、僧が理解しているのに拘わらず理解しませんといって、教えを請うたので「あちらへ行きなさい」「お前のいうことを人は信じない」と、世間なみに言ったのではないのである。

まことにこの僧ではなくても誰彼なく、諸法実相であろうとも、仏祖の生命が正しく直通するときにおいてのみ、実相の参学はこのように現成するのである。諸大衆諸子よ、このことをよくよく知らなければならない。

実相（真理）ということは仏祖の「正しい後継者より後継者へ、相伝、相承

り、諸法は究尽参究の唯仏与仏なり、唯仏与仏は如是相好なり。

正法眼蔵第四十三諸法実相

爾時寛元元年癸卯九月日、在于日本越州吉峯寺示衆。

の正しい生命、血脈（けちみゃく）」となっているのである。その実相の諸法は大悟の諸仏、真理の体験者なる歴代の諸祖のうちより放ち出されたそれらの光明は、仏陀の三十二相、八十種好のその輝きである。

正法眼蔵第四十三　諸法実相

この時、寛元元年癸卯（みずのとう）九月日、日本国越前の国吉峰寺に在りて衆に示す。

正法眼蔵第四十四　仏道

曹谿古仏、あるとき衆にしめしていはく、慧能より七仏にいたるまで四十祖あり。

この道を参究するに、七仏より慧能にいたるまで四十仏なり。仏仏祖祖を算数するには、かくのごとく算数するなり。かくのごとく算数すれば、七仏は七祖なり、三十三祖は三十三仏なり。曹谿の宗旨かくのごとし。これ正嫡の仏訓なり。正伝の嫡嗣のみ、その算数の法を正伝す。

釈迦牟尼仏より曹谿にいたるまで、三十四祖あり。この仏祖相承、ともに迦葉の如来にあひたてまつれりしがごとく、如来の迦葉をえましますがごとし。

曹溪山大鑑（慧能）禅師（中国禅宗六祖、六祖大師ともいわれる）が、あるとき大衆に示していわれた。

「この慧能から釈尊以前の過去七仏に至るまで四十祖師である」

この祖師道を参究すると、七仏より慧能まで四十仏である。これらの仏々祖々の数を数えるのは、このように数えるのである。このように数えれば、七仏は七祖であり、三十三祖は三十三仏である。曹溪の仏道はこのようなものである。

これが正伝の仏の教え方の法則である。正嫡の後継者だけがその数え方の法を正伝せられるのである。

釈迦牟尼仏より曹溪大鑑禅師に至るまで三十四祖があり、この仏と祖師との相承は、迦葉（仏十大弟子の一人。摩訶迦葉のこと）が釈迦牟尼仏に相見し奉ることができたように、あるいは釈迦牟尼仏が迦葉尊者を弟子に得られたようにである。

釈迦牟尼仏の迦葉仏に参学しましますがごとく、師資ともに于今有在なり。このゆゑに、正法眼蔵まのあたり嫡嫡相承しきたれり。仏法の正命、ただこの正伝のみなり。仏法はかくのごとく正伝するがゆゑに、附嘱の嫡嫡なり。

しかあれば、仏道の功徳・要機、もらさずそなはれり。西天より東地につたはれて十万八千里なり、在世より今日につたはれて二千余載。この道理を参学せざるともがら、みだりにあやまりていはく、仏祖正伝の正法眼蔵涅槃妙心、みだりにこれを禅宗と称す。祖師を禅祖と称す、学者を禅師と号す。あるいは禅和子と称し、或禅家流の自称あり。これみな僻見を根本とせる枝葉なり。西天東地、従古至今、いまだ禅宗の称あらざるを、みだりに自称するは、仏道をやぶる魔なり、仏祖のまねかざる怨家なり。

石門林間録云、菩提達磨、初自レ梁之レ魏。経二行於嵩山之下一、倚二杖於少

釈迦牟尼仏が過去七仏の一人の迦葉仏の弟子になられて参学せられたように師匠と弟子とが嫡々正伝するこの事実は、現実の仏道として厳として行われている。この故に仏道は我々の現前に嫡々相承して来ているのである。仏道の真実の生命は、ただこの仏道の正伝にあるのみである。師資一如という仏祖の参究と同時に、師から資への相承は正法の授受であって、附嘱の真義はここにある。

仏道は、このように正伝する一人の仏が一人の仏に仏道を正伝するのであるから、仏道の全生命の功徳、活力は、ことごとく皆そなわっているのである。仏道がインドから中国に伝わった距離からいえば実に十万八千里の遠隔、時間からいえば釈尊在世のときから数えておよそ二千有余年間、一度も断絶したことはない。この道理を参学しない人々は、むやみに誤解していう「仏祖正伝の正法眼蔵涅槃妙心（仏道）を勝手にこれを禅宗と名づけ、祖師を禅祖と名づけ、禅の修行者を禅師と名づけ、また禅僧といい、あるいは禅家の流儀と自称する。これらの説は、すべて我見偏執を根本とした枝葉末節に囚われた考えである。インド・中国においても、昔から今に至るまで、未だ禅宗という名の仏道はない。それを、みだりに禅宗と自称するのは、仏祖道を破壊する悪魔である。仏祖の道に刃向かう仇敵ともいうべきものである」と。

石門林間録には、「初祖、菩提達磨大師が、初め梁の国より魏の国に行き、嵩山のほとりに足を止められ、少林寺に杖を寄せられて、壁に向ってただひた

林、面壁燕坐而已、非習禅也。久之人莫測其故。因以達磨為習禅。夫禅那、諸行之一耳、何足以尽聖人。而当時之人、以之為史者、又従而伝於習禅之列、使与枯木死灰之徒為伍。雖然聖人非止於禅那、而亦不違禅那。如易出乎陰陽、而亦不違乎陰陽。

第二十八祖と称するは、迦葉大士を初祖として称するなり。毘婆尸仏よりは第三十五祖なり。七仏および二十八代、かならずしも禅那をもて証道をつくすべからず。このゆゑに、古先いはく、禅那は諸行のひとつならくのみ、なんぞもて聖人をつくすにたらん。

この古先、いささか人をみきたれり、祖宗の堂奥にいれり。このゆゑに

すらに坐禅三昧に入られたのは、形ばかりの禅ではないのである。しかるに長い間、凡人ではそれが何のためであるか計り知ることができなかった。その故に達磨大師の坐禅をもって、形ばかりの禅であると思ってそのように書き記したのである。禅那というのは菩薩行の一つである〈禅那〉と同じであると誤って考えている。もし達磨の禅、即ち仏道がそのようなものであるなら、禅那だけでどうして仏道の全体を明らかにすることができようか。

しかし当時の人で禅の歴史をつくる者は、従来の例に従って達磨大師の禅を習禅の仲間に入れ、枯木死灰の如くなろうと勤める小乗の徒と同類のものにしてしまった。釈尊の道は、禅那に止まってはいないけれども、また禅那と違うことはない。易が陰陽の占いより出ていて、陰陽の占いと全く違うけれども、しかも陰陽の道に違うものではないのと同様である」と。

達磨大師を第二十八祖というのは、迦葉尊者を初祖として数えるのである。毘婆尸仏(過去七仏の第一仏)より数えると第三十五祖になる。七仏及び二十八代の仏祖方は必ずしも禅那をもって仏道の証りを完うする道とはされていないのである。この故に先仏の語に「禅那は菩薩行の六行のなかの一行に過ぎない。したがって、どうしてこの禅那が仏道の全部を尽くしているといえよう」と。

この先仏の言葉は、仏陀の道の根本精神をよく見究めている、仏祖の大道を極めたこの人においてのみこの言葉があるのである。このような人によって真

この道あり。近日は大宋国の天下に難(なん)得(て)なるべし、ありがたかるべし。たとひ禅那なりとも、禅宗と称すべからず。いはんや禅那いまだ仏法の総要にあらず。

しかあるを、仏仏正伝の大道を、ことさら禅宗と称するともがら、仏道は未夢見在なり、未夢聞在なり、未夢伝在なり。禅宗を自号するともがらにも、仏法あるらんと聴許(ちやうこ)することなかれ。禅宗の称、たれか称しきたる。諸仏祖師の禅宗と称する、いまだあらず。しるべし、禅宗の称は、魔波旬の称を称するなり。魔波旬の称を称しきたらんは、魔党なるべし、仏祖の児孫にあらず。

世尊、霊山百万衆(ノ)前(ニシテ)、拈(ジテ)優曇華(ヲ)瞬目(シタマフニ)、衆皆黙然(タリ)。唯(ダ)迦葉尊者(ノミ)、破顔微笑(セリ)。世尊云(ノタマハク)、吾有正法眼蔵涅槃妙心、并(ビニ)以(テ)僧伽梨衣(ヲ)附(ス)嘱摩訶迦葉(ニ)。

世尊の迦葉大士に附嘱しまします、吾有正法眼蔵涅槃妙心なり。このほかさらに吾有禅宗附嘱摩訶迦葉にあら

実の禅が今日あらしめているのである。しかし近来の大宋国では、そのように仏祖道の堂奥を究め、真の禅を知る人を得ることは至難であろう。たとえ禅那を根本精神として仏道を修行するとしても、禅宗と言ってはならない。ましてや禅那は仏法の全体ではないからである。

このようであるにも拘わらず、仏仏正伝の仏道を、ことさら禅宗と称している人々らは、真の仏道は夢にも見ることも聞くことも伝えることもない。禅宗を自称する人々にも、仏法があるであろうと許してはならない。今までに禅宗の名を自ら称えた祖師が誰かあったであろうか。諸仏諸祖で、禅宗と称せられた方は一人もない。

これによって知るべきである。禅宗の称は、魔王波旬の呼び名である。波旬の呼び名を称するならば、この者たちは魔党であろう。これらは仏祖の子孫ではない。

釈尊が霊鷲山(りょうじゅせん)の多くの大衆の前で、優曇華(うどんげ)を拈じて、眼をまばたかれた。大衆のすべては何のことか解らず茫然としていた。そのときただ迦葉尊者のみが静かに微笑せられた。釈尊は「吾れに正法眼蔵涅槃妙心（仏道）有り、並びに大衣（説法、托鉢用袈裟）がある。摩訶迦葉に与える」と宣言せられた。

世尊が迦葉尊者に与えられたのは、自身の体験せる仏道である。この他に「吾れに禅宗有り、汝摩訶迦葉に与える」とは言われなかった。並びに大衣を

ず。并附僧伽梨衣といひて、并附禅宗といはず。しかあればすなはち、世尊在世に禅宗の称またくきこえず。

初祖そのとき二祖にしめしていいはく、諸仏無上妙道、曠劫精勤、難行苦行、難忍能忍。豈以小徳小智・軽心慢心、欲冀真乗。またいはく、諸仏法印、匪従人得。またいはく、如来以正法眼蔵、附嘱迦葉大士。

いましめすところ、諸仏無上妙道、および正法眼蔵、ならびに諸仏法印なり。当時すべて禅宗と称することなし、禅宗と称すべき因縁きこえず。いまこの正法眼蔵は、揚眉瞬目して面授しきたる、身心骨髄をもてさづけきたる、身心骨髄に稟授しきたるなり。身先身後に伝授し稟受しきたり、心上心外に伝授し稟受するなり。

世尊・迦葉の会に禅宗の称きこえず、初祖・二祖の会に禅宗の称きこえず、五祖・六祖の会に禅宗の称きこえ

与えると言われたが、並びに禅宗を与えるとは言われなかった。即ち世尊の在世中には禅宗の呼称は全然なかったのである。

菩提達磨初祖が、二祖慧可大師に言われた言葉に「諸仏の無上の妙道（仏道）は、永久に精勤し、難行、苦行、忍び難きを忍んで修行すべきである。どうしても小徳、小智、軽心、慢心をもって仏道の真髄を体験しようとしても徒労にすぎない」と。

また「諸仏が法印（師が弟子に仏道体験の証明）を得るのは他から得るのではない、自らで得るものである」と。

また言われた「如来は正法眼蔵をもって迦葉尊者に与えられた」と。

これらの達磨初祖が示し教えられたことは、諸仏の無上の仏道と、正法眼蔵ならびに諸仏の法印である。達磨大師の当時においても、禅宗と称せられたことはなかった。禅宗と言われる因縁もなかった。

いまこの正法眼蔵は、眉を揚げ、まばたきして、仏祖から仏祖に直接に仏の人格、仏の身心を、そのまま受け継いできたのである。この相伝は、過去、現在、未来を通して断絶なく保ちつづけて行われてゆくのであり、また全身心に伝授し稟授（大法を師より正しく受ける）したその消息なのである。

世尊と迦葉尊者の相見に、禅宗の呼称を聞かない。初祖と二祖の相見にも、禅宗の呼称はない。五祖と六祖の相見にも、禅宗の呼称はない。青原禅師と南

ず、青原・南岳の会に禅宗の称きこえず。いづれのときより、たれ人の称しきたるとなし。学者のなかに、学者のかずにあらずして、ひそかに壊法・盗法のともがら、称しきたるならん。仏祖いまだ聴許せざるを、晩学みだりに称するは、仏祖の家門を損ずるならん。又仏仏祖祖の法のほかに、さらに禅宗と称する法のあるににたり。もし仏祖の道のほかにあらんは、外道の法なるべし。すでに仏祖の児孫としては、仏祖の骨髄面目を参学すべし。仏祖の道に投ぜるなり、這裏を逃逝して、外道を参学すべからず。まれに人間の身心を保任せり、古来の辦道力なり。この恩力をうけて、あやまりて外道を資せん、仏祖を報恩するにあらず。

大宋の近代、天下の庸流、この妄称禅宗の名をききて、俗徒おほく禅宗と称し、達磨宗と称し、仏心宗と称する妄称きほひ風聞して、仏道をみだらんとす。これは仏祖の大道かつていまだしらず、正法眼蔵ありとだにも見聞せ

岳禅師の相見にも、禅宗の呼称は一つもないのである。

何時、誰人が禅宗の呼称を称したのであろうか。仏道の参学者のなかで、参学者の数にも入らない者で、しかも内密に法を破り法を盗む徒輩が、そのように呼称したのであろう。仏祖方がまだ許されていない禅宗の呼び名を、後進の参学者がむやみに自称するのは、仏祖の法を傷つけ害を与えるものである。また仏仏祖祖の法の他に、さらに禅宗という仏道があるようにも見える。もしも仏祖の道のほかに仏道があるとするならば、それは外道の教えであろう。

すでに、仏祖方の子孫となった者としては、仏祖の真髄面目を参学すべきである。すでに、仏祖の道に身心を投げ入れて修行に精励する以上、この仏道を逃避して外道を参学してはならない。

千載一遇の逢い難い人間の身心を受けることができたのは、古来の仏道の力によるのである。この仏恩の力によって、いま人間の身心を受けることができたのに、誤って外道の教えを護持するのは、仏祖の大恩に報いる道ではない。

近代の大宋国の多くの凡俗の者たちは、このみだらな呼び名の禅宗の名を受け入れて、禅宗と称し、達磨宗と称し、仏心宗と称する妄称が勢力を得て拡がり、仏祖道を紊している。

この事実は、仏祖の大道を未だかつて知らないことであり、仏道の有ることすら知らず信じない者らの妄称に過ぎない。

ず、信受せざるともがらの乱道なり。正法眼蔵をしらん、たれか仏道をあやまり称することあらん。このゆゑに、

南岳山石頭庵無際大師、上堂、示大衆言、吾之法門、先仏伝受、不論禅定・精進、唯達仏之知見。

しるべし、七仏諸仏より正伝ある仏祖、かくのごとく道取するなり。ただ吾之法門、先仏伝受と道現成す。吾之禅宗、先仏伝受と道現成なし。禅定・精進の条条をわかず、仏之知見を唯達せしむ。精進・禅定をきらはず、唯達せる仏之知見なり。これを吾有正法眼蔵附嘱とせり。吾之は吾有なり、法門は正法なり。吾之・吾有・吾髄は汝得の附嘱なり。

無際大師は、青原高祖の一子なり。ひとり堂奥にいれり。曹谿古仏の剃髪の法子（はっす）なり。しかあれば、曹谿古仏は祖なり、父なり。青原高祖は兄なり、師なり。仏道祖席の英雄は、ひとり石

もし正法眼蔵を知っているならば、何人が仏道を誤って紊（みだ）らな呼び方をする者があろうか。このゆえに、

南岳山石頭庵無際（なんがくざんせきとうあんむさい）大師が、法堂（はっとう）（説法堂の意）に上って、大衆に示されて、「吾が法門の先仏から伝受したのは、禅定、精進など（菩薩行の六徳目）に拘わりなく仏知見に達するのを宗旨とする」と述べられた。

これによって知るべきである。過去の諸仏から正伝せられた仏祖は、みなこのように言われるのである。「吾が法門は先仏より伝受された」という言葉は、ここに歴然として現成しているが、吾が禅宗は先仏より伝受された禅宗という言葉もなく現成もない。仏道は禅定・精進を区別して修行しないで、専ら仏知見の体験にあるのである。この仏知見の体験を釈尊は「吾れに正法眼蔵有り」といわれ、そして、この仏知見を迦葉に伝え、あるいは「汝吾が髄を得たり」と、仏道正伝を証明されたのである。無際大師の「吾が法門有り」は、釈尊の正法眼蔵有りといわれたのと同じである。吾れに有りの有るものは、迦葉の得た仏知見の髄（生命）であり、仏道の正伝である。

石頭無際大師は青原高祖の後継者である。仏道の究極に達したただ一人の人であった。曹溪古仏が手づから髪を剃られた愛弟子でもある。したがって曹溪の六祖古仏は祖であり、父である。青原高祖は兄であり、師である。この故に仏道における祖師の席に着くことのできるすぐれた人は、青原高祖門下の数多

頭庵無際大師のみなり。仏道の正伝、ただ無際のみ唯達なり。道現成の果果条条、みな古仏の不古なり、古仏の長今なり。これを正法眼蔵の眼睛とすべし、自余に比準すべからず。しらざるもの、江西大寂に比するは非なり。

しかあればしるべし、先仏伝受の仏道は、なほ禅定といはず、いはんや禅宗の称論ならんや。あきらかにしるべし、禅宗と称するは、あやまりのはなはだしきなり。つたなきともがら、有宗・空宗のごとくならんと思量して、宗の称なからんは、所学なきがごとくなげくなり。仏道かくのごとくなるべからず。かつて禅宗と称せずと一定すべきなり。

しかあるに、近代の庸流、おろかにして古風をしらず。先仏の伝受なきやから、あやまりていはく、仏法のなかに五宗の門風ありといふ。これ自然の衰微なり。これを拯済する一箇半箇、

い弟子のなかで、唯ひとり石頭庵無際大師だけである。また仏祖の正伝の仏道を正伝せられたのは無際大師だけである。この無際大師の言葉の一つひとつに古仏の行い、体験のそのままが現成している。古仏の仏行は永遠に仏道の上に生きている。修行者はこの古仏の仏行を正法眼蔵の眼目とすべきである。その他の道を比較してはならない。これを知らない者が、この無際大師と江西大寂と比較するのは大きな間違いである。

このような道理であるから、修行者は心得るべきである。先仏によって伝受された仏道は、菩薩の行の徳目の一つとしての禅定のみではないから、仏道は禅定であるとは言われていない。ましてや、禅宗の称号の説があるわけがあろうか。これによってさらに明らかに知るべきである。禅宗と称するのは誤りの甚しいものである。仏道に暗い浅学の人々が、法相宗及び三論宗の如くであろうと考えて、何々という宗名がないと、仏道の修行ができないようにもの足りなさを感じて嘆くのである。仏道はこのようであってはならない。仏道は未だかつて禅宗と称したことはないと心に堅く言い聞かせておくべきである。

このような道理であるにも拘わらず、近代の浅学の僧たちは、自ら愚鈍のため古風を知らず、先仏からの正伝を受けていない者どもが、誤っていうのに「仏法のなかに五宗の家風がある」という。この言葉は仏道が末世になって自然に衰微したことを代表した言葉である。この仏道の衰微を救う人が過去には

いまだあらず。先師天童古仏、はじめてこれをあはれまんとす。人の運なり、法の達なり。

先師古仏上堂、示衆云、如今箇箇、祗管道雲門・法眼・潙仰・臨済・曹洞等、家風有別者、不是仏法也、不是祖師道也。

この道現成は、千載にあひがたし、先師ひとり道取す。十方にききがたし、円席ひとり聞取す。しかあれば、一千の雲水のなかに、聞著する耳朶なし、見取する眼睛なし。いはんや心を挙してきくあらんや、いはんや身処に聞著するあらんや。たとひ自己の渾身心に聞著する億万劫にありとも、先師の通身心を挙拈して、聞著し、証著し、信著し、脱落著するなかりき。あはれむべし、大宋一国の十方、ともに先師をもて諸方の長老等に斉肩なりとおもへり。かくのごとくおもふともがらを、具眼なりとやせん、未具眼なりとやせん。またあるいは、先師をもて

まだ一人も半人も出なかった。ところが吾が先師天童古仏が初めて出現されてこれを憐れんで救おうとされた。これは人としてなさねばならぬさだめである。仏道の体験者として当然のことでもあった。

先師天童古仏が上堂して大衆に示された。

「現今の人々は、ただ雲門・法眼・潙仰・臨済・曹洞宗等の家風は各々特徴があると言っているが、この言は仏法ではない、祖師道でない」と。

このような言葉を拝聴する機会を得たことは千載の一遇である。この言葉はこの広い大宋国において、前後を通じてただ先師だけが仏道の真髄を伝えられた言葉である。先師のこの言葉は、全世界中、他に聞くことができない言葉である。ただ独りこの天童古仏の道場においてのみ聞くことができるのである。

このような事実であるから、一千人の雲水のなかにも、先師古仏のこの言葉を聞く耳を持っている人はいない。この真実を見極める眼をもっている人もいない。ましてや、自己の全心を挙げて、聞くものがあろうか。ましてや、自己の全身で、聞いたものがおろうか。たとえ、自己の全身全心で聞いたものが、長い時間のなかにあったとしても、先師の全身心をとり上げて、聞き、証り、信じ、身心脱落する者は一人もなかった。あわれむべきである。

大宋国中の僧らは、先師を他の長老たちと同等だと思っている。このように考えている徒輩を、具眼の者といえようか。また未具眼の者というべきであろ

臨済・徳山に斉肩なりとおもへり。このともがらも、いまだ先師をみず、いまだ臨済にあはずといふべし。先師古仏を礼拝せざりしさきは、五宗の玄旨を参究せんと擬す。先師古仏を礼拝せしよりのちは、あきらかに五宗の乱称なるむねをしりぬ。

　しかあればすなはち、大宋国の仏法さかりなりしときは、五宗の称なし。また五宗の称を挙揚して、家風をきこゆる古人いまだあらず。仏法の澆薄よりこのかた、みだりに五宗の称あるなり。これ人の参学おろかにして、辦道を親切にせざるによりてかくのごとし。雲箇、水箇、真箇の参究を求覓せんは、切忌すらくは五家の乱称を記持することなかれ、五家の門風を記号することなかれ。いはんや三玄・三要、四料簡・四照用、九帯等あらんや。いはんや三句・五位・十同真智あらんや。

　釈迦老子の道、しかのごとくの小量ならず、しかのごとくを大量とせず。道現成せず、少林・曹谿にきこえず。

うか。またある者は、先師を臨済や徳山と同等であると思っている。この徒輩も未だ先師を知らないばかりか、未だ臨済にも遇わないというべきである。私（道元）は、先師古仏を礼拝しない以前は、五宗の根本義を参究しようと思ったが、先師古仏を礼拝して後は、明らかに五宗の名称が仏道を乱すものであることを知った。

　そうであればこそ、大宋国の仏法が隆盛であったときには、五宗の称はなかったし、また五宗の称をとなえて宗門の家風を世におしだそうとした古人もまたなかった。仏道が衰微の末世になってから、わけもなく五宗の称が出来上がったのである。これは人々が仏道の参学をおろそかにし、親しく真剣に仏法を学ばないからこのようなことになるのである。仏道修行者が一人ひとり真実に仏道の参究を求めるならば、忌むべきことは五宗の乱称を心にとどめることである。五宗の家風を心にしるしてはならない。まして臨済の三玄・三要（学人指導の三方法）、四料簡（師家が修行者に接する四つの立場）、四照用（義玄の用いた接化方法）、九帯（浮山の九帯）などは仏道には無い。ましてや仏道には雲門の三句、洞山の五位、汾陽の十同真智（師家の具えるべき十智）ということがあろうはずがない。

　釈尊の道はこのような思想のものでない。このようなものを仏道とはしない。達磨初祖にも曹溪大鑑禅師にもこのような言葉はない。

あはれむべし、いま末代の不聞法の禿子等、その身心・眼睛くらくしていふところなり。仏祖の児孫種子、かくのごとくの言語なかれ。仏祖の住持に、この狂言かつてきこゆることなし。後来の阿師等、かつて仏法の全道をきかず、祖道の全靠なく、本分にくらきともがら、わづかに一両の少分に矜高して、かくのごとく宗称を立するなり。立宗称よりこのかたの小児子等は、本をたづぬべき道を学せざるによりて、いたづらに末にしたがふなり。慕古の志気なく、混俗の操行あり。俗なほ世俗にしたがふことを、いやしとしていましむるなり。

文王問太公曰、「君務挙賢、而不獲其功、世乱愈甚、以致危亡、者何也。」太公曰、「挙賢而不用、是以有挙賢之名也、無得賢之実也。」文王曰、「其失安在。」太公曰、「其失在好用世俗之所誉、不得其真実。」文王曰、「好用世俗之所誉者何也。」太公曰、「好聴世俗之所

あわれむべきことは、今の末世における仏道を参究しない無能な僧たちには、身心の眼が開けていないから、このようなことを言うのである。仏祖の子孫にはこのような言語があってはならない。諸仏諸祖の間にはこのような狂人の言葉は未だかつて無かったのに、後進の仏道を歪曲した師家たちは未だかつて仏道の全体を聞いたこともなく、祖師道を全生命を賭して究明することもなく、仏道の真面目に暗い者どもが僅かに少しばかり仏法を理解したことに慢心して、このような宗名を立てたのである。宗名を立てた以後の仏弟子たちは、根本を参究すべき道を学ばないため、徒らに仏道の枝葉に囚われて古仏を学ぶ気力がなく、むしろ俗人と同様なふるまいに堕してしまっている。出家でない一般人でさえ、なお俗の言行を卑しいとして戒めているのである。

周の文王が太公望に問うて言った。

「国王がつとめて賢人を登用して国を治めたところ、何の功績も挙らない。のみならず世の乱れは益々甚しくなり、そのために国が危機存亡の瀬戸際に追い込まれた。これはどういうことでしょうか」と。

太公望は答えた「賢人を登用しても、この人を力一杯働かせないならば、是れは賢人を登用したという名目だけで、本当に賢人を得たということにはならない」と。

誉者、或以二非賢一為レ賢、或以二非智一為レ智、或以二非忠一為レ忠、或以二非信一為レ信。君以二世俗所レ誉者一為二賢智一、以二世俗之所レ毀者一為二不肖一。則多レ党者進、少レ党者退。是以群邪比周而蔽レ賢、忠臣死二於無罪一、邪臣虚誉以求二爵位一。是以世乱愈甚。故其国不レ免二於危亡一。」

俗なほその国その道の危亡することをなげく。仏法・仏道の危亡せん、仏子かならずなげくべし。危亡のもとゐは、みだりに世俗にしたがふなり。世俗にほむるところをきく時は、真賢をうることなし。真賢をえんとおもはば、照後観前の智略あるべし。世俗のほむるところ、いまだかならずしも賢にあらず、聖にあらず。世俗のそしるとこ

文王がいわれた「何処に欠点があるのか」と。

「その欠点は、好んで俗人の誉める人を採用するから真実の賢人を得ないのである」

「好んで俗人の誉める者を用いるとはどういうことですか」

「好んで俗人の誉める者を用いるものは、賢人でない者を賢人とする。あるいは智のない者を智者とする。あるいは忠義でない者を忠義とする。あるいは信のない者を信のある者とする。もし君主が世俗の誉める者を賢人智者とし、世俗のそしる者を愚人とするならば、仲間の多い者は進出し、仲間の少ない者は遠ざけられてしまう。この故に多くの邪臣が君側（くんそく）を取り巻いて、君の賢を蔽い隠してしまう。だから忠臣は罪なくして殺され、邪臣は偽の名誉を得て爵位を求める。この故に世の乱れは益々甚だしくなり、遂にはその国は滅亡を免れることはできない」と。

この文王と太公望との対話のように、俗人でも、なおその国、その道の滅亡することを歎くのである。いわんや仏道の危急存亡のときには、仏の子孫たる者は必ずや歎き悲しむべきものである。危急存亡の基は、みだりに世俗の言に従うからである。俗人の誉める言葉を聞いていては真実の賢人は得られないと同様に、真実の賢者を得ようと思うならば、過去を顧み、未来を観察するだけの智略を必要とするのである。

ろ、いまだかならずしも賢にあらず、聖にあらず。しかありといへども、賢にしてそしりをまねくと、偽にしてほまれあると、三察するところ、混ずべからず。賢をもちゐざらんは国の損なり、不肖をもちゐんは国のうらみなり。

いま五宗の称を立するは、世俗の混乱なり。この世俗にしたがふものはおほしといへども、俗を俗としれる人すくなし。俗を化するを聖人とすべし、俗にしたがふは至愚なるべし。この俗にしたがはんともがら、いかでか仏正法をしらん、いかにしてか仏となり祖とならん。七仏嫡嫡相承しきたれり、いかでか西天にある依文解義のともがら、五部を立するがごとくならん。

しかあればしるべし、仏法の正命を正命とせる祖師は、五宗の家門あるとかつてはいはざるなり。仏道に五宗ありと学するは、七仏の正嗣にあらず。

先師、示衆云、近年祖師道廃、魔党畜生多、頻頻挙五家門風。苦哉、苦哉。

世俗の誉める人は、必ずしも賢人でも聖人でもなく、それかと言って世俗のそしる人は必ずしも賢人でなく聖人でもない。しかしながら、賢人が謗りを受けているのと似て非なる賢人が誉められているのとをよく観察して、間違えてはならない。賢人を重用しないのは、国家の損失である。愚者を、重用するのは国家の怨敵である。

いま五宗の称を立てるのは、世俗の混乱である。この世俗に従う者は多い。しかしながら、凡俗を凡俗と知っている人は少ない。

俗人を教化するのが仏である。凡俗に従うのは愚の至りである。このような凡俗に従う徒輩が、どうして仏の正伝を知り得ようか、どうして仏となり、祖師となり得ようか。仏道は過去の諸仏が嫡々正伝し相承し来たのである。どうしてインドの仏教学者たちが、戒律の五部を立てたのと同様に五宗を立てるのであろうか。

故に知るべきである。仏道の正命を自己の正命とせられる祖師で、五宗の家門があるといわれたことは一度もない。仏道に五宗があると学する者は、過去の諸仏の正しい嫡子ではない。

先師が、大衆に示して言われた。

「近年は仏祖の道が廃れ、道理を弁まえず仏教を障礙する者が多く、頻りに五家の門風を学んでいる。苦々しいことである」と。

しかあれば、はかりしりぬ、西天二十八代、東地二十二祖、いまだ五宗の家門を開演せざるなり。祖師とある祖師は、みなかくのごとし。五宗を立して各各の宗旨ありと称するは、誑惑世間人のともがら、少聞薄解のたぐひなり。仏道におきて、各各の道を自立せば、仏道いかでか今日にいたらん。迦葉も自立すべし、阿難も自立すべし。もし自立する道理を正道とせば、仏法はやく西天に滅しなまし。各各自立せん宗旨、たれかこれ慕古せん。各各に自立せん宗旨、たれか正邪を決択せん。正邪いまだ決択せずば、たれかこれを仏法なりとし、仏法にあらずとせん。この道理あきらめずば、仏道と称しがたし。五宗の称は、各各祖師の現在に立せるにあらず。五宗の祖師と称する祖師、すでに円寂ののち、あるいは門下の庸流、まなこいまだあきらかならず、あしいまだあゆまざるもの、父にとはず、祖に違して、立称しきたるなり。そのむねあきらかなり、たれ人もしりぬべし。

この先師のお言葉によって察するに、西天二十八代、中国の二十二祖は、いまだ五宗の家門をお説きになったことはない。祖師という祖師は皆そうであった。五宗を立てて各々その宗旨があると称する人々は、世間の人をたぶらかし惑わせる者たちであり、仏道の参学未熟の者たちである。

もしも仏道において、各々の道を自立したならば、仏道はどうして今日に至るまで正伝せられて来たであろうか。迦葉尊者も自立し、阿難尊者も自立したであろうか。

もしも自立する道理を仏道の正道とするならば、仏法はいち早く、インドにおいて滅亡していたであろう。各々が自立したならば、何人もこれが仏道でありこれが仏道でないという区別ができないであろう。

この道理を明らめなければ仏道とは言い難い。五宗の名は各々の宗の祖師が生きていられたときに立てられたものではない。五宗の祖師といわれる祖師が亡くなった後に、ある宗は門下の参学の者で、仏知見の眼が十分開けていない者（凡庸で見識不充分の意）、足が未だ仏の堂奥に入らない未熟の者が、師父にも問わず、祖師の意志にも逆って、各宗の称を立てたのである。そのことは明らかであり、誰でも知っているであろう。

大潙山大円禅師は、百丈大智子なり。百丈と同時に潙山に住す。いまだ仏法を潙仰宗と称すべしといはず。百丈も、なんぢがときより潙山に住して潙仰宗と称すべしといはず。師と祖と称せず。しるべし、妄称といふことを。たとひ宗号をほしきままにすといふとも、あながちに仰山をもとむべからず。自称すべくは自称すべし、自称すべからざるによりて、前来も自称せず、いまも自称なし。曹谿宗といはず、南岳宗といはず、江西宗といはず、百丈宗といはず。潙山にいたりて曹谿にことなるべからず、曹谿よりもすぐるべからず、曹谿におよぶべからず。大潙の道取する一言半句、かならずしも仰山と一条拄杖両人舁せず。宗の称を立せんとき、潙山宗といふべし、大潙宗といふべし。潙仰宗と称すべき道理、いまだあらず。潙仰宗と称すべくは、両位の尊宿の在世に称すべし。在世に称すべからんを称せざらんは、なにのさはりによりてか称せざらん。す

大潙山大円禅師は百丈山大智禅師の弟子である。百丈禅師と同じときに潙山に住まわれたが、仏道を潙仰宗と称すべしとは言われたことはない。百丈禅師も、お前は今から潙山に住んで潙仰宗と称すべしとは一言も言われてない。即ち潙仰宗と称するのは潙山禅師を宗祖にはしていないのである。これによっても潙仰宗と称するのは後の人の妄称であるということを知るべきである。もし宗名を立てるならば強いて仰山禅師を引っぱり出す必要はない。もしその必要があって自称されるならば、潙山禅師は潙山宗と称せられるであろう。しかしながら自称してはならないから潙山禅師の前の祖師も自称されず、潙山禅師も自称されなかったのである。即ち曹溪禅師は曹溪宗とは言われず、南岳禅師は南岳宗とは称せられず、江西大寂禅師は江西宗と称せず、百丈禅師も百丈宗と称せられず、潙山禅師に至っても同様で、曹溪禅師と異なることはない。

曹溪禅師より潙山禅師が勝っているから潙山宗と称したのでもない。むしろ潙山禅師は曹溪禅師には及ばない。大潙山大円禅師の言われた一言半句は、必ずしも仰山禅師の一言半句とは同じではない。であるから、もし宗の称を立てられるとしたならば、潙山宗と言われたであろう。大潙宗と言われたであろう。潙仰宗と称する道理はない。もし潙仰宗と称するならば、二人の祖師の在世において称せられたであろう。在世中において称すべきであろうことを称されなかったのは、どういうさしさわりがあって称えられなかったのであろう

でに両位の在世に称せざるを、父祖の道を達して潙仰宗と称するは、不孝の児孫なり。これ大潙禅師の本懐にあらず、仰山老人の素意にあらず。正師の正伝なし、邪党の邪称なることあきらけし。これを尽十方界に風聞することなかれ。

　慧照大師は、講経の家門をなげすてて、黄檗の門人となれり。黄檗の棒を喫すること三番、あはせて六十拄杖なり。大愚のところに参じて省悟せり。ちなみに鎮州臨済院に住せり。黄檗のこころを究尽せずといへども、相承の仏法を臨済宗となづくべしといふ一句の道取なし、半句の道取なし。竪拳せず、拈払せず。しかあるを、門人のなかの庸流、たちまちに父業をまぼらず、仏法をまぼらず、あやまりて臨済宗の称を立す。慧照大師の平生に結構せん、なほ曩祖の道に違せば、その称を立せんこと予議あるべし。いはんや臨済将示レ滅、嘱二三聖慧然禅師一云、「吾遷化後、不レ得レ滅二却吾正法眼

か。すでに御二人の在世中に称せられない宗名を、父祖の道に違えて潙仰宗と称するのは、親不孝の子孫である。これは大潙禅師の本心でもなければ、仰山老師の素志でもない。即ち正師よりの正伝でなく、邪宗の邪称であることは明白である。この故にこの宗旨を全世界に説いてはならない。

　臨済慧照大師は、仏教学の流れを投げ捨てて、黄檗禅師の門人になられ、黄檗禅師の棒を三遍、併せて六十棒を受けられた後、大愚禅師のところに参ぜられて悟りを開かれた。

　その後、鎮州臨済院に住居せられた。黄檗禅師の法を究尽せられなかったが正伝の仏道を臨済宗と名づくべしとは一言も言われなかった。半句も言われたことはなかった。そのようなことを門人に教えられたこともなかった。かくの如きであるにも拘わらず、門人のなかの浅学の徒が、師父のあり方を保持することなく、したがって仏道を護持することなく、誤って臨済宗の名称を樹立した。慧照大師の平生の言行を考え、なお初祖の道に違っていたならば、このような名称を立てることには了め十分に討議してから宗名を立てるべきである。まして臨済禅師がなくなられようとせられた直前に、三聖慧然禅師に仏道を授けたとき「私が死んだ後も、私の正法眼蔵を亡ぼしてはならない」と。

　慧然禅師が言われた「どうして、大和尚の正法眼蔵を亡ぼすことができましょう」と。

蔵。」慧然云、「争敢滅却和尚正法眼蔵。」臨済云、「忽有人問汝、作麼生対。」慧然便喝。臨済云、「誰知吾正法眼蔵、向遮瞎驢辺滅却。」

かくのごとく師資道取するところなり。臨済いまだ吾禅宗を滅却することえざれといはず、吾臨済宗を滅却することえざれといはず、吾宗を滅却することえざれといはず、ただ吾正法眼蔵を滅却することえざれといふ。あきらかにしるべし、仏祖正伝の大道を、禅宗と称すべからずといふこと、臨済宗と称すべからずといふことを。さらに禅宗と称すること、ゆめゆめあるべからず。たとひ滅却は正法眼蔵の理象なりとも、かくのごとく附嘱するなり。向遮瞎驢辺の滅却、まことに附嘱の誰知なり。臨済門下には、ただ三聖のみなり。法兄法弟におよぼし、一列せしむべからず。まさに明窓下安排なり。

臨済は「人が突然汝に、正法眼蔵とは何かと問うたなら、お前は何と答えるのか」と。

慧然禅師は、そのとき「喝」と呼んだ。

臨済禅師は「吾が正法眼蔵を誰が知ろうか。師資二面裂破の意を真にする者だ」と静かにいった。

この臨済の言葉によって仏道は慧然に相続された。臨済禅師は一度も吾が禅宗を滅却してはならないとは言っていない。吾が臨済宗を滅却してはならぬとも言っていない。仏祖正伝の仏道を禅宗と称してはならない。臨済宗と称してはならないのに、なおさら禅宗と称することはあるわけがない。

たとえ、滅却というのは、正法眼蔵、即ち仏道の無常という事理であっても、臨済禅師が、慧然禅師への正法眼蔵授与の消息は、このように「師資二面裂破の意を真にしる者だ」という、そのことによって正法眼蔵を伝授したのである。

臨済禅師の門下中の仏道の相続者を「誰」なのか知り抜いていた。その「誰」は慧然その人であった。慧然は他の弟子たちと同列にすべきでない卓越した唯一の弟子であった。臨済が慧然に仏道を伝えたことは、まさに公平無私の配慮というべきである。この臨済禅師と慧然禅師の仏道相伝の因縁は、仏祖と仏祖との因縁である。

臨済・三聖の因縁は仏祖なり。今日臨済の附嘱は、昔日霊山の附嘱なり。しかあれば、臨済宗と称すべからざる道理、あきらけし。

雲門山匡真大師、そのかみは陳尊宿に学す。黄檗の児孫なりぬべし。のちに雪峯に嗣す。この師、また正法眼蔵を雲門宗と称すべしといはず。門人また潙仰・臨済の妄称を妄称としらず、雲門宗の称を新立せり。匡真大師の宗旨、もし立宗の称をこころざさば、仏法の身心なりとゆるがしがたからん。いま宗の称を称するときは、たとへば、帝者を匹夫と称せんがごとし。

清涼院大法眼禅師は、地蔵院の嫡嗣なり。玄沙院の法孫なり。宗旨あり、あやまりなし。大法眼は、署する師号なり。これを正法眼蔵の号として、法眼宗の称を立すべしといへることを、千言のなかに一言なし、万句のうちに一句なし。しかあるを、門人また法眼宗の称を立す。法眼もしいまを化せば、いまの妄称法眼宗の道をけづ

今日、臨済が慧然に仏道を授けた消息も、昔、霊山で迦葉に仏道を授けられたことと同様である。このようであるから臨済宗と称してはならない道理が明らかである。

雲門山匡真大師は、昔は睦州禅師について学ばれた。黄檗禅師の子孫である。後に雪峰義存禅師の後継者となられた。

この禅師もまた仏道を雲門宗と称すべしとは言われなかった。門人の間でも潙仰宗・臨済宗の宗名を妄称と知らず、雲門宗の称を新しく立てた。匡真大師の宗旨が、もし新しく宗名を立てることを志したとしたならば、匡真大師を仏法の身心を得た人とは言えないであろう。いま宗名を立てるのは、例えば皇帝を賤民と呼ぶようなものである。

清涼院大法眼禅師は、地蔵院羅漢桂琛禅師の後継者である。玄沙宗一禅師の法孫であることには誤りはない。大法眼は官より贈られた師号である。この師号を正法眼蔵の宗名として法眼宗を立てるべしと言われたことは、一代の千言万言中には、一言半句もない。このようであるにも拘わらず、門人たちでまた法眼宗を立ててしまった。

法眼禅師が今、生きていられて仏道を教え示されるとすれば、妄称の法眼宗の宗名は削られたであろう。法眼禅師が、すでになくなられてしまっている今

るべし。法眼禅師すでにゆきて、この患をすくふ人なし。たとひ千万年ののちなりとも、法眼禅師に孝せん人は、この法眼宗の称を称とすることなかれ。これ本孝大法眼禅師なり。おほよそ雲門・法眼等は、青原高祖の遠孫なり、道骨つたはれ、法髄つたはれり。

　高祖悟本大師は、雲巌に嗣法す。雲巌は薬山大師の正嫡なり、薬山は石頭大師の正嫡なり、石頭大師は青原高祖の一子なり。斉肩の二三あらず、道業ひとり正伝せり。仏道の正命なほ東地にのこれるは、石頭大師もらさず正伝せしちからなり。

　青原高祖は、曹谿古仏の同時に、曹谿の化儀を青原に化儀せり。在世に出世せしめて、出世を一世に見聞するは、正嫡のうへの正嫡なるべし、高祖のなかの高祖なるべし。雄参学、雌出世にあらず。そのときの斉肩、いま抜群なり。学者ことにしるべきところなり。

　曹谿古仏、ちなみに現般涅槃をもて

日、この病をなおす人がいない。たとえ、千万年の後になっても、法眼禅師に孝行報恩しようとする人は、この法眼宗の宗名を称えてはならない。これが本当の大法眼禅師に対して孝行し報恩することである。おそらく雲門禅師や法眼禅師は、青原行思高祖の遠孫であり、仏祖の骨髄を正伝され、仏法の精髄を正伝されていられる方々である。

　高祖洞山悟本大師は、雲巌禅師の正しい嫡子である。雲巌は、薬山大師の正しい嫡子である。薬山は石頭大師の正しい嫡子である。石頭は、青原行思高祖の嫡子である。石頭は、青原門下中他に肩をならべる者はいなかった。そのために青原高祖の門下中ただ一人仏道を正伝されたのである。仏道の正命が今に到るもなお中国に残っているのは、石頭大師が青原高祖よりの仏道を余すところなく正伝せられた力によるのである。

　青原高祖は、師の六祖曹溪古仏と同時に、衆生教化の流儀を曹溪古仏の嫡子として、曹溪古仏の禅風を挙揚せられていた。曹溪古仏は、青原高祖を世に出して、同じ世代に、弟子の出世を見聞せられるということは、仏法の正嫡中の正嫡である。歴代高祖の中の高祖というべきである。仏祖の出世に優劣があることはない。その当時、この両祖師の出現は、抜群の斉肩というべきである。参学者は、とりわけて皆、知るべきことである。

　曹溪古仏が、死の直前に、一切の衆生のために最後の教えを示しておられた

人天を化せし席末に、石頭すすみて所依の師を請す。古仏ちなみに尋思去としめして、尋譲去といはず。しかあればすなはち、古仏の正法眼蔵、ひとり青原高祖の正伝なり。たとひ同得道の神足をゆるすとも、高祖はなほ正神足の独歩なり。曹谿古仏、すでに青原を、わが子を子ならしむ。子の父の父とある、得髄あきらかなり、祖宗の正嗣なることあきらかなり。

洞山大師、まさに青原四世の嫡嗣として、正法眼蔵を正伝し、涅槃妙心開眼す。このほかさらに別伝なし、別宗なし。大師かつて曹洞宗と称すべしと示衆する拳頭なし、瞬目なし。また門人のなかに、庸流まじはらざれば、洞山宗と称する門人なし。いはんや曹洞宗といはんや。

曹洞宗の称は、曹山を称しくはふるならん。もししかあらば、雲居・同安をもくはへのすべきなり。雲居は人中

とき、その席の末に拝聴していた石頭が座をのりだして、師の亡き後は誰れを師とすべきでしょうかと問うたとき、古仏は青原行思禅師を尋ねよと教えた。南岳懐譲禅師を尋ねよとは言わなかった。このような実情であるから、曹溪古仏の正法眼蔵は唯一人青原高祖のみが正伝せられたのである。高祖は懐譲らが仏道を体験する優秀者たることを認めてはいるけれども、青原高祖は優秀者中の優秀者で、他の追随を許さない卓越せる後継者とみたのである。

曹溪古仏は、すでに青原高祖を、吾が子の中の子と許された。その子が仏道の師父中の師父と許されたことによっても、青原高祖が仏法の骨髄を会得せられていることは明白である。仏祖の正嗣であることも明らかである。

洞山悟本大師は、まさに青原高祖の四代目の正嗣として、正法眼蔵を正伝され、仏道を開眼された。このほかには特別の正伝の仏法はなく、別の宗旨はない。悟本大師が、かつて曹洞宗と称すべしと大衆にお示しになった教説はない。またそのような形跡もない。また門人の中に凡俗の徒輩も交っていなかったから、洞山宗と称するような門人もなかった。ましてや曹洞宗などと称するような門人は一人もいなかった。

曹洞宗の称は洞山悟本大師に、曹山元証大師を加えて、このように称するのであろう。もしそのようであるなら雲居道膺、同安道丕の両禅師も加えるべきである。

天上の導師なり、曹山よりも尊崇なり。はかりしりぬ、この曹洞の称は、傍輩の臭皮袋、おのれに斉肩ならんとて、曹洞宗の称を称するなり。まことに、白日あきらかなれども浮雲しもをおほふがごとし。

先師いはく、いま諸方、獅子の座にのぼるものおほし、人天の師とあるものおほしといへども、知得仏法道理箇渾無。このゆゑに、きほうて五宗の宗を立し、あやまりて言句の句にとどこほれるは、真箇に仏祖の怨家なり。あるいは黄龍の南禅師の一派を称して黄龍宗と称しきたれりといへども、その派とほからずあやまりをしるべし。およそ世尊在世、かつて仏宗と称しましまさず。霊山宗と称せず、祇園宗といはず。我心宗といはず、仏心宗といはず。いづれの仏語にか仏心宗と称する。いまの人、なにをもてか仏心宗と称する。世尊なにのゆゑにか、あながちに心を宗と称せん。宗なにによりて

雲居禅師は、人天の大導師である。曹山禅師よりも尊崇すべき方である。ここで知ることができるのは、この曹洞宗の称は、直系の弟子でない徒輩の俗人どもが、自分と洞山大師及び曹山禅師を同じくらいであろうと思って曹洞宗の称を立てたのである。まことに太陽の光は、明らかであるに拘わらず、浮雲がその光を蔽うのと同じである。

先師如浄禅師が言われた。

「今、諸方に衆生教化の座に上るものは甚だ多く、人天の師と称する者も多多あるが、仏道の道理を体験した人は皆無である」と。

このようであるから我れも我れもと競うて五宗の宗名を立て、誤って経文の一言半句に囚われている者たちは、まことに仏祖方の怨敵というべきである。あるいは黄龍慧南禅師の一派を名づけて黄龍宗と称してきたけれども、その派も近い将来には、宗名を称する誤りを知るであろう。

おそらく釈尊の在世中に、一度も仏宗と称せられたことはない。霊山宗と称せられたこともない。祇園（精舎）宗と称せられたこともない。我心宗といわれたこともない。仏心宗といわれたことも一度もない。

仏の言葉の中で一言でも仏心宗と称せられたことがあろうか。それを現今の人々は、何を根拠として、仏心宗と称するのであろうか。釈尊が、どういう理由で、強いて心だけを宗と称せられる道理があろうか。仏道の根本義は、どう

か、かならずしも心ならん。もし仏心宗あらば、仏身宗あるべし、仏眼宗あるべし、仏耳宗あるべし、仏鼻舌等宗あるべし。仏髄宗・仏骨宗・仏脚宗・仏国宗等あるべし。いまこれなし。しるべし、仏心宗の称は偽称なりといふこと。

釈迦牟尼仏ひろく十方仏土中の諸法実相を挙拈し、十方仏土中をとくとき、十方仏土のなかに、いづれの宗を建立せりとかず。宗の称もし仏祖の法ならば、仏国にあるべし。仏国にあらば、仏説すべし。仏不説なり、しりぬ、仏国の調度にあらず。祖道せず、しりぬ、祖域の家具にあらずといふことを。ただ人にわらはるるのみにあらざらん、諸仏のために制禁せられん、また自己のためにわらはれん。つつしんで宗称することなかれ、仏法に五家ありといふことなかれ。

して必ずしも心だけであろうか。もしも仏心宗というものがあるならば、仏身宗もあるであろう。仏眼宗もあるであろう。仏耳宗もあるであろう。仏鼻仏舌等の宗もあるであろう。仏髄宗、仏骨宗、仏脚宗、仏国宗もあるであろう。現にこのような名称はないから、これによって知るべきである。仏心宗の名称は、偽称であることを。

釈迦牟尼仏は全世界のあらゆるものごとの真相をとり上げて、全世界即仏国土であると説法せられるとき、その仏国土において何宗を立てたということはお説きになっていない。宗名を立てることが、もしも仏祖の法であるならば、仏国土中に宗名があるはずである。

仏国土中に宗名があれば、仏が宗名について説かれているはずである。ところが仏は宗名については一言もそのようなことは説かれていない。

これによって知ることができるのは、宗名を立てるのは仏国土の必要な道具ではない。諸仏もそのようなことは一度も説かれていない。宗称は祖師域に必要不可欠の家具ではないことである。宗称の建立は、ただ人の物笑いになるだけのことでなく、諸仏のために禁制せられる法であろう。また、自分たちのためにも、笑うべき法であろう。

この故に仏祖の児孫たるものは謹しんで、宗称を立ててはならない。仏法に五家があるなどと言ってはならない。

後来、智聡といふ小児子ありて、祖師の一道両道をひろひあつめて、五家の宗派といひ、人天眼目となづく。人これをわきまへず、初心晩学のやから、まこととおもひて、衣領にかくしもてるもあり。人天眼目にあらず、人天の眼目をくらますなり。いかでか瞎却正法眼蔵の功徳あらん。

かの人天眼目は、智聡上座、淳熙戊申十二月のころ、天台山万年寺にして編集せり。後来の所作なりとも、道是あらば聴許すべし。これは狂乱なり、愚暗なり。参学眼なし、行脚眼なし、いはんや見仏祖眼あらんや。もちゐるべからず。智聡といふべからず、愚蒙といふべし。その人をしらず、人にあはざるが、言句をあつめて、その人とある人の言句をひろはず。しりぬ、人をしらずといふことを。

震旦国の教学のともがら宗称するは、斉肩の彼彼あるによりてなり。いま仏祖正法眼蔵の附嘱嫡嫡せり。斉肩あるべからず、混ずべき彼彼なし。

後進の者に智聡という小僧がいて、祖師の一言、二言を拾い集めて、五家の宗派と称し「人天眼目」と名づけた。人々はこの是非を知らず、初心者及び晩学の者どもは、それが仏道の本物だと思って、衣の中の宝珠のごとく大切にして奉事している者もある。これは人天の眼目などというものでなく、かえって人天の眼目を惑わせるものである。どうして臨済の「瞎却正法眼蔵」の功徳があろうか。

「人天眼目」は、智聡上座が、淳熙戊申の年の十一月の頃、天台山万年寺で編集したものである。後世において作ったものでも、仏道にかなったものであるならば受け入れることができるが、この説は狂乱であり、愚暗である。したがって参学眼もなく、修行眼もない。まして仏祖を見る眼があろうか。このような愚説は用いてはならない。智聡というべきでなく、愚蒙というべきである。何故ならば真実の仏道の人を知らず、見たこともなく、ただ凡俗の者の言句を拾い集めて、真実の仏道人の言句を拾い集めていないからである。それによって知ることができることは、智聡は人を知らないということである。

中国の仏教学者の徒輩が、宗の名を立てるのは、肩を並べる対照となるものがあるからである。いま仏祖の正法眼蔵は、後継者より後継者に正伝されている一直線のものだから、他の何ものにも肩を並べるものはないのである。純一無雑で混合すべき対照となるものは何もないのである。

かくのごとくなるに、いまの杜撰長老等、みだりに宗の称をもはらする、自専のくはだて、仏道をおそれず。仏道はなんぢが仏道にあらず、諸仏祖の仏道なり、仏道の仏道なり。

太公謂二文王一曰、天下者、非二一人之天下一、天下之天下也。しかあれば、俗士なほこれ智あり、この道あり。仏祖屋裏児、みだりに仏祖の大道をほしきままに愚蒙にしたがへて、立宗の自称することなかれ。おほきなるをかしなり、仏道人にあらず。宗称すべくば、世尊みづから称しましますべし。世尊すでに自称しましまさず、児孫として、なにゆゑにか滅後に称することあらん。たれ人か世尊よりも善巧(ぜんげう)ならん。善巧あらずば、その益なからん。もしまた仏祖古来の道(だう)に違背して、自宗を自立せば、たれかなんぢが宗を宗とする仏児孫あらん。照古観今の参学すべし、みだりなることなかれ。世尊在世に一毫もたがはざらんとする、なほ百千万分の一分におよばざることを

かくの如くであるにも拘わらず、現今の仏道を誤り解している長老たちは、むやみに宗名を立てて仏道を独占しようとしている。これは自分勝手な企てであって、仏道を恐れないものというべきである。仏道はお前たちの仏道ではなく、諸仏祖の仏道であり、仏道のための仏道である。

太公望が、周の文王に言った言葉に、「天下は一人のための天下ではない、天下の人のための天下である」とある。

これによっても知ることができるのは、出家人でない人すら、なおこのくらいの知識があり、これくらいの言葉があるのである。

仏祖の児孫たる者はむやみに、仏祖の仏道を自分勝手にして、智聡上座のような愚蒙な者の説に迷って、立宗を自称するようなことがあってはならない。大いに笑うべきことであって、仏道の人ではない。

もしも自称することが必要ならば、釈尊が自分から称(とな)えられることである。世尊がすでに自称されなかったのに、仏祖の児孫として、どうして釈尊滅後に宗名を立てることがあろうか。何人かが、仏世尊よりも以上に最善最勝の衆生教化を行い得る人がなければ、宗名を立てる益はないはずである。

もしまた仏祖方の古来の仏道に違背して自宗を自立するならば、一人でも汝の立てた宗を宗とする仏の児孫がいるのであろうか。昔のことを照顧し、今のことをよく観察して参学すべきである。仏道を紊(みだ)すような行いは一切してはな

うれへ、およべるをよろこび、違せざらんとねがふを、遺弟(ゆゐてい)の畜念とせるのみなり。これをもて多生の値遇奉覲(ちぐうぶごん)をちぎるべし、これをもて多生の見仏聞法(けんぶつもんぼふ)をねがふべし。ことさら世尊在世の化儀にそむきて、宗の称を立せん、如来の弟子にあらず、祖師の児孫にあらず、重逆よりもおもし。たちまちに如来の無上菩提をおもくせず、自宗を自専する、前来を軽忽(きやうこつ)し、前来をそむくなり。前来をしらずといふべし、世尊在日の功徳を信ぜざるなり。かれらが屋裏に仏法あるべからず。

　しかあればすなはち、学仏の道業を正伝せんには、宗の称を見聞すべからず。仏仏祖祖、附嘱し正伝するは、正法眼蔵無上菩提なり。仏祖所有の法は、みな仏附嘱しきたれり、さらに剰法のあらたなるあらず。この道理、すなはち法骨道髄なり。

らない。世尊のなくなった今も、世尊の在世のときの仏道に少しも違背しないように修行することを専ら願い、一面自らの修行がなお百千万分の一にも及ばないことを憂い、百千万分の一に及んだことを喜び、一つも違背しないようにと念願するのが、釈尊の弟子としての不断の心掛けでなければならない。これによって生れ変り死に変って、仏道に逢い奉り、仏道の奉事を誓願すべきである。それを、ことさらに仏世尊の在世中の教えに違背して宗の称を立てるのは、如来の弟子ではない、祖師の子孫でもない、十重禁戒、五逆罪を犯すよりも重い罪である。

　何の根拠もなく、だしぬけに如来の証りの道を尊重しないで、自宗が最上の仏道であると主張するのは、仏道の過去のあり方を軽んじるものであり、過去の本来の仏道のあり方に違背するものである。過去の本来のあり方も知らないと言うべきである。世尊の在世中の仏道の功徳を信じない徒輩である。かれらのなかには仏道はない。

　このような道理であるから、仏道を正伝しようとするならば、宗名を見たり聞いたりしてはならない。仏から仏に祖師から祖師に嫡嫡正伝するのが、正法眼蔵無上菩提（仏道の証悟(さとり)）である。

　諸仏諸祖の体験の仏道は悉くみな嫡々相承したもので何の余物も雑(まじ)えない。諸仏の血と肉と骨と髄、即ち諸仏の生命の相続である。この道理が仏道である。

正法眼蔵第四十四仏道

爾時寛元元年癸卯九月十六日、在二越州吉田県吉峯寺一示衆。

同癸卯十月廿三日夜三更、書二写之一。

懐弉

同乙巳六月廿六日、又交合、奥書云処也。

正法眼蔵第四十四　仏道

この時、寛元元年癸卯（みずのとう）九月十六日、越前の国吉田の県吉峰寺に在りて衆生に示す。

同癸卯十月廿三日夜ふけ、これを書写す。

懐弉

正法眼蔵第四十五　密語

諸仏之所護念の大道を見成公案するに、汝亦如是、吾亦如是、善自護持、いまに証契せり。

雲居山弘覚大師、因官人送供問曰、「世尊有密語、迦葉不覆蔵。如何是世尊密語。」大師召云、「尚書。」其人応諾。大師云、「会麼。」尚書曰、「不会。」大師云、「汝若不会、世尊密語。汝若会、迦葉不覆蔵。」

諸仏が護持し念願するものは、仏道の最高の理想である釈尊による真理の体験である大道（大悟）で、独り諸仏のみ護念のものでなく、人々も護念すべきもの、体験すべきものである。故にわれわれがその体験には「吾れも汝も」共にこの大道の本質を具えているのであるから、この道理を今日まで正しく護念してきたのが歴代の祖師で、それぞれ証悟（大悟）してきた道なのである。

雲居山弘覚大師に、あるとき官人が布施の品々を贈り、大師に問う。

「世尊に密語（以心伝心による親密の語）が有る、迦葉尊者はこの密語を蔵さずと大般涅槃経に記されていますが、この世尊の密語とはどのようなものですか」

大師は、官人に答えて言われた「尚書よ」と。

官人は「はい」と返事をした。

大師が「わかったか、どうか」と言うと、尚書が答えた「いいえ」と。

大師がそこで言われた「貴官がわからないならばそのことが世尊の密語である、もしわかるなら迦葉は覆い蔵さない。これが密語である」と。

大師者、青原五世の嫡孫と現成して、天人師なり、尽十方界の大善知識なり。有情を化し、無情を化す。四十六仏の仏嫡として、仏祖のために説法す。三峯庵主の住裏には、天厨送供す。伝法得道のときより、送供の境界を超越せり。

いまの道取する世尊有密語、迦葉不覆蔵は、四十六仏の相承といへども、四十六代の本来面目として、匪従人得なり、不従外来なり。不是本得なり、未嘗新条なり。この一段事の密語の現成なる、ただ釈迦牟尼世尊のみ密語あるにあらず、諸仏祖みな密語あり。すでに世尊なるは、かならず密語あり。密語あれば、さだめて迦葉不覆蔵あ

大師は青原行思禅師の五世の正しい仏孫である。全世界における大導師、大善知識である。その教えの恵みは人間はおろか、草や樹にまでもうるおっている慈雨のようである。大師は四十六代目の仏祖として、弟子の仏祖のために説法せられた。

大師は洞山の仏道を嗣いでからのち、初め三峰庵に止まったが、まだ教化は拡められていなかった。しかしその徳を慕って、その日々の食事は天人が自ら料理した食物を、自ら供養し運んだのである。ところが洞山の仏道を嗣いでから大師の修証の功徳が愈々高次的なものとなって来てから、天人の供養もなくなった。それは天人が供養をしていた頃は天人にうかがい知る程度であったが伝法得道の後は天人も、うかがい知ることができないほど、高次的な境地になられたから、天人は大師の居所を探し得なかったというのである。

いま尚書の言う「世尊に密語あり、迦葉覆蔵せず」とは、四十六代の仏祖の各々が相承せられた密語ではあるが、四十六代の仏祖の、本来の面目・真理・仏心の体験としての密語であるから、人より譲られて得たものではなく、他から来るものでもなく、根本的に具足するものでもない、と言っても新しく出来たものでもない。この一つの密語の現成は、ただ釈迦牟尼世尊だけに密語が有るのではない。諸仏祖にはすべて密語がある。すでにこの世で最も尊い仏祖となられた人には必ず密語がある。密語があればこそ、それを相承する迦葉蔵さ

り。百千の世尊あれば、百千の迦葉あ る道理をわすれず参学すべきなり。参学すといふは、一時に会取せんとおもはず、百廻千廻も審細功夫して、かたきものをきらんと経営するがごとくすべし。かたる人あらばたちどころに会取すべしとおもふべからず。

いま雲居山すでに世尊ならんに、密語そなはり、不覆蔵の迦葉あり。喚尚書、書応諾はすなはち密語なりと参学することなかれ。

大師ちなみに尚書にしめすにいはく、汝若不会、世尊密語、汝若会、迦葉不覆蔵。いまの道取、かならず多劫の辦道功夫を立志すべし。なんぢもし不会なるは世尊の密語なりといふ。いまの茫然とあるを不会といふにあらず、不知を不会といふにあらず。なんぢもし不会といふ道理、しづかに参学すべき処分を聴許するなり。功夫辦道すべし。さらにまた、なんぢもし会ならんはと道取する、いますでに会なるとにはあらず。

ずがある。百千の世尊があれば、百千の迦葉があるとの道理を忘れずに参学すべきである。参学するというのは一時に了解しようと思わないで、百回も千回も審細に工夫を重ねて、堅いものを切るようにすべきである。この了解はなかなか了解しにくいのである。ゆえに教えてくれる人があったならば、その場で了解し得ると安易にあなどって考えてはならない。

いま雲居大師はすでに仏祖であるかぎり密語がそなわり、したがってその密語を相続され、密語を蔵さない迦葉がいる。大師が尚書をよんだとき、尚書が「はい」と返事をしたというのは、これが密語であると参学してはならない。

大師がそのとき、尚書に教示された「あなたが若し了解しないなら世尊の密語である。もし了解できるならば迦葉の〈蔵さない〉との語みずからが密語なのであるから、今の語を必ず永久に修行工夫をして、この密語の体験を実現する決心をなすべきである。貴官がもし了解し得ないならそれは世尊の密語なり」との大師の語は、茫然としてしまい何のことか解らないのをいうのではない。知らないことを解らないと言われたのではない。「貴官もし解らないのはどうした道理があるのか」と心静かに参究すべき方法を、雲居大師がしばらくのあいだ本人に許されたのである。この解らないことの工夫と修行が肝要である。さらにまた「貴官もし了解せられたなら」と言われたのは、いますでに了解したということではない。

仏法を参学するに多途あり。そのなかに、仏法を会し、仏法を不会する関棙子あり。正師をみざれば、ありとだにもしらず。いたづらに絶見聞の眼処・耳処におほせて、密語ありと乱会せり。なんぢもし会なるゆゑに、迦葉不覆蔵なるといふにあらず、不会の不覆蔵もあるなり。不覆蔵はたれ人も見聞すべしと学すべからず。すでにこれ不覆蔵なり、無処不覆蔵ならん正恁麼時、こころみに参究すべし。

しかあれば、みづからしらざらん境界を密語と参学しきたるにはあらず。仏法を不会する正当恁麼時、これ一分の密語なり。これかならず世尊有なり、有世尊なり。

しかあるを、正師の訓教をきかざるともがら、たとひ獅子座上にあれども、夢也未見這箇道理なり。かれらみだりにいはく、世尊有密語とは、霊山百万衆前に拈華瞬目せしなり。そのゆゑは、有言の仏説は浅薄なり、名相にわたれるがごとし。無言説にして拈華

仏法を参究するには幾多の途がある。その途のなかで仏法を了解するというのと、仏法を了解しないというのと二つの鍵がある。仏道は正師に随って修行しなければ、仏道のあることさえも知らない。眼には見えず、耳には聞えない「ものごと」を徒らに眼や耳の「せい」にして、その人の眼に見えないもの、耳に聞えないものを密語であると錯乱して、誤解している。貴官が了解するなら、迦葉が密語を蔵さないと言われたのではない。了解しないというときにも蔵さないこともあるのである。蔵さないことというのは、誰も見聞することができると考えてはならない。すでに蔵さないのである。蔵さない以上は、現われることもないのである。正にこのときを参学すべきである。

このような道理であるから、自分の知らない境界のことをみな密語であると参学して来たのではない。仏道が了解されないそのことが、一分のあたりまえの密語である。密語の全部ではないが密語である。この密語は、世尊になった仏祖には必ず有るものであり、世尊というのは密語の有る人のことである。

このようであるにも拘わらず、正師の教えを見聞しない徒輩は、たとえ説法の座に上って大衆を教化する立場にある人でも、この道理を夢にも見たことがないのである。彼らがみだりに言う「世尊、密語有り」とは、霊鷲山の百万大衆の前で拈華瞬目されたことである。その故に、言葉になった仏説は浅くて薄い。文字・言句になった仏説は浅薄である。言説が無く拈華瞬目するの

瞬目する、これ密語施設の時節なり。百万衆は不得領覧なり。このゆゑに、百万衆のために密語なり。迦葉不覆蔵といふは、世尊の拈華瞬目を、迦葉さきよりしれるがごとく破顔微笑するゆゑに、迦葉におほせて不覆蔵といふなり。これ真訣なり、箇箇相伝しきたれるなり。これをききてまこととおもふともがら、稲麻竹葦のごとく、九州に叢林をなせり。あはれむべし、仏祖の道の破廃せること、もととしてこれよりおこる。明眼漢まさに一一に勘破すべし。

もし世尊の有言浅薄なりとせば、拈華瞬目も浅薄なるべし。世尊の有言もし名相なりとせば、学仏法の漢にあらず。有言は名相なることをしれりといへども、世尊に名相なきことをいまだしらず。凡情の未脱なるなり。仏祖は身心の所通みな脱落なり、説法なり、有言説なり、転法輪す。これを見聞して得益するものおほし。信行法行のともがら、有仏祖処に化をかうぶり、無

が、密語を言説せられるときである。百万の大衆は了解することができない。この故に百万大衆のためには不可解であった。これが密語である。迦葉蔵さずというのは、世尊の拈華瞬目を迦葉尊者は前から知っている如く破顔微笑したから、迦葉に拈華瞬目の道理を、与えられたことを蔵さずというのである。これが真実の秘訣であり密語である。この秘訣を一人の仏が一人の仏に嫡々正伝して来たのであるという。

この言説を聞いて真実と思う徒輩は、数限りなくいて全中国に寺院を構えている。憐れむべきことである。仏祖の道が衰廃したことは、根本的にこの誤った見解より起ったのである。仏眼を開いた人は、まさに一つひとつ批判検討すべきである。

もし世尊の有言（言葉での）の説法を浅薄であるとするならば、拈華瞬目という無言の説法も浅薄であるはずである。世尊の有言の説法が、名目、即ち文字、言句であるとするならば、仏法を参学する人ではない。有言は文字、言句であることを知ってはいるが、世尊には文字、言句の無いことを知らないのである。この徒輩は未だ凡夫の身心を脱しきっていない徒輩である。

仏祖方は全身心がすべて脱落そのものであり、説法そのものである。有言説そのものであり、これによって説法されるのである。これを見聞して、利益を得る者は多い。

仏祖処に化にあづかるなり。百万衆かならずしも拈華瞬目を拈華瞬目と見聞せざらんや。迦葉と斉肩なるべし、世尊と同生なるべし。百万衆と百万衆と同参なるべし、同時発心なるべし。同道なり、同国土なり。有知の智をもて見仏聞法し、無知の智をもて見仏聞法す。はじめて一仏をみるより、すすみて恆沙仏をみる。一一の仏会上、ともに百万億衆なるべし。各各の諸仏、ともに拈華瞬目の開演おなじときなるを見聞すべし。眼処くらからず、耳処聡利なり。心眼あり、身眼あり。心耳あり、身耳あり。

迦葉の破顔微笑。儞作麽生会、試道看。なんだちがいふがごとくならば、これも密語といひぬべし。しかあれども、これを不覆蔵といふ、至愚のかさなれるなり。

初学道の他力の信行による鈍根の者、真理の体験による利根の者が、有言の仏祖に教化を受け、無言の仏祖の教化を受けるのである。この故に百万の大衆も、拈華瞬目と見聞しないことがあろうか。迦葉尊者と同様の力量を有するのである。世尊と一体の人々である。迦葉尊者と百万大衆とは、同参学である。同時発心であろう。同じ道を行ずる人であり、同じ国土に住む人々である。仏智を有知の智をもって見仏聞法し、仏智を無知の智をもって見仏聞法する。即ち仏智の智慧は、有無を超越した仏智であるからである。

初めて仏智見を開いて、一仏を見て、それを初発心として、進んで河の恒沙(ごうじゃ)の如く、無数の仏を見るのが、仏道のあり方である。その一つ一つの仏の道場に、百万億の衆生があるであろう。その各々の諸仏が、拈華瞬目の無言の説法をされるのも、釈尊の拈華瞬目と同時であることを見聞すべきである。そのときに百万大衆の眼が開けて、今までの暗黒の世界を解脱し、耳が開けて強力な聴力となるのである。そのとき、心に眼が生じ、身に眼が生じ、心に耳が生じ、身に耳が生ずるのである。

大迦葉尊者の破顔微笑を、お前らはどういうように了解しているのか。試みに言ってみなさい。お前らが、言う通りであるならば、これも密語と言うべきであろう。しかしながら、これを蔵さずというのは、重ね重ね愚である。

のちに世尊いはく、吾有正法眼蔵涅槃妙心、附嘱摩訶迦葉。

かくのごとくの道取、これ有言なりや、無言なりや。世尊もし有言をきらひ、拈華を愛せば、のちにも拈華すべし。迦葉なんぞ会取(ういしゅ)せざらん、衆会なんぞ聴取(ちんしゅ)せざらん。かくのごとくのともがらの説話、もちゐるべからず。

おほよそ世尊に密語あり、密行あり、密証あり。しかあるを、愚人おもはく、密は他人のしらず、みづからはしり、しれる人あり、しらざる人ありと、西天東地、古往今来、おもひいふは、いまだ仏道の参学あらざるなり。もしかくのごとくいはば、世間出世間の学業(がくごふ)なきもののうへには密はおほく、遍学のものは密はすくなかりぬべし。広聞のともがらは密あるべからざるか。いはんや天眼・天耳、法眼・法耳、仏眼・仏耳等を具せんときは、すべて密語・密意あるべからずといふべし。仏法の密語・密意・密行等は、こ

この後に世尊が言われた。

「吾れに正法眼蔵涅槃妙心有り、摩訶迦葉に付属す」と。

このような言葉を、有言というのであるか、無言というのであるか。世尊、もし、有言を嫌い、無言の拈華を好まれるならば、後においても、拈華せられるであろう。そのとき、迦葉尊者は、必ず釈尊の意を了解するであろう。百万の衆生も、これを必ずや見聞するであろう。このような徒輩の話を決して、取り上げてはならない。

すべて世尊には密語あり、密行あり、密証がある。即ち、世尊の教、行、証は、すべて密である。このようであるのを愚人は、密は他人が知らないで、自分だけ知ることもあると思っている。また知る人もあり、知らない人もあることが密であると思っている。インドにおいても中国においても古から今に至るまで、このように考えこのように言うのは、仏道を参学しないからである。もしこのように言うのが正当ならば、俗世間の人、出世間の僧に拘わらず、学徳のない者には、密は多く存し、遍く学んだ者には、密は少ないということになる。広く学び広く聞いた者は密がないということになるが、どうであろうか。ましてや天眼、天耳、法眼、法耳、仏眼、仏耳等を具足したときには、すべて密語も密意も無くなってしまうということになる。

仏道の密語、密意、密行等は、こうした道理ではない。人に逢うとき、まさ

の道理にあらず。人にあふ時節、まさに密語をきき、密語をとく。おのれをしるとき、密行をしるなり。いはんや仏祖よく上来の密意・密語を究辦す。しるべし、仏祖なる時節、まさに密語・密行きほひ現成するなり。

　いはゆる密は、親密の道理なり。無間断なり、蓋仏祖なり。蓋汝なり、蓋自なり。蓋行なり、蓋代なり。蓋功なり、蓋密なり。密語の密人に相逢する、仏眼也覷不見なり。密行は自他の所知にあらず。密我ひとり能知す、密他おのおの不会す。密却在汝辺のゆゑに、全靠密なり、一半靠密なり。

に密語を聞き、密語を説くときである。自己を知るときが密行を知るときである。ましてや仏祖は、前に述べた密意、密語を参究し尽くしておられる。知るべきである。仏祖が仏祖になられるときには、まさに密語、密行が競って現成するのである。

　いま、いうところの密とは、少しのすき間のない親密の道理である。仏祖の行のみに限らず、吾々の日常の一々に間断なく現成するのである。密語は仏祖を蓋うて、仏祖と一つのものになり、一切の存在は仏祖の密語の他に何物も残らないのが密語である。したがって密語は、仏祖も密語であり、自己も他己も密語であり、行も密語、時代も密語、功徳も密語、密語が密語となり、主観も客観も密となりきって宇宙ことごとく密の一色となる。このときは密語は密人に出会うのである。即ち密語と密人と一つになる境界は、仏眼をもってしても見ることができないというのである。

　密行は、他人は知らず自己のみ知るとか、知る人があり知らない人のある、というようなものではない。密我（密になりきった我）だけが、能く知るのが密行である。密他（他己が密語となりきる）は、各々その密語を不会（知る知らぬを超越する）するのである。この不会は、会に対する会、不会の対立的な会ではなく、仏智見による会である。密我と密他は、畢竟、一つのものである故に、密他も、密我も、本質的には自己そのものである。この故に「あらゆるものご

かくのごとくの道理、あきらかに功夫参学すべし。おほよそ為人の処所、辦肯の時節、かならず挙似密なる、それ仏仏祖祖の正嫡なり。而今是甚麼時節のゆゑに、自己にも密なり、他己にも密なり。仏祖にも密なり、異類にも密なり。このゆゑに、密頭上あらたに密なり。かくのごとくの教行証、すなはち仏祖なるがゆゑに、透過仏祖密なり。しかあれば、透過密なり。

雪竇師翁、示衆曰、世尊有密語、迦葉不覆蔵、一夜落華雨、満城流水香。

と」は、すべて密である。「ものごと」の一つも半分も密である。

かくの如くの密の道理を明らめるべく、工夫、参学すべきである。

すべて、仏道の指導者が修行僧を指導するに、場所や時や方法を示すものは「密」である。指導者も修行者も密が中心となっている。両者とも、密を離れては何ものもないのである。その故に人々が自己を顧みるとき、仏々祖々の正伝の嫡子である。まさにこの時の故に、自己にも密であり、他にも密である。また仏祖にも密である。人間の外の者にも密があるのである。この故に、密の頭上に新たに密があるのである。即ち、蓋天蓋地、密になりきった「すがた」が密である。このような教、行、証の上に密がある。教に密があり、行に密があり、証に密があるのである。その密の教行証により、仏祖が現成するのである。密の教行証が仏祖そのものである。さらに密は密であることを、脱落した相性などが仏祖の密である。このようであるから密は、その仏祖そのものであることとさえ脱落し忘じ去っていることを、密を透過するというのである。

雪竇禅師が大衆に偈を示された。

「世尊に密語あり、迦葉は覆蔵せず（かくさず）、一夜、落華の雨ふれば、満城の流水香ばし」と（五燈会元第十五巻）。

この旨意は、一夜春雨が降って花を散らしたが、満都の川は青い水をたたえ香りが高い。世界は純一無雑の密語ばかりになってしまった。これが「世尊の

而今雪竇道の一夜落華雨、満城流水香、それ親密なり。これを挙似して、仏祖の眼睛鼻孔を撿点すべし。臨済・徳山のおよぶべきところにあらず。眼睛裏の鼻孔を参開すべし、耳処の鼻頭を尖聡ならしむるなり。いはんや耳鼻眼睛裏ふるきにあらず、あらたなるにあらざる渾身心ならしむ。これを華雨世界起の道理とす。

師翁道の満城流水香、それ蔵身影弥露なり。かくのごとくあるがゆゑに、仏祖家裏の家常には、世尊有密語、迦葉不覆蔵を参究透過するなり。七仏世尊、ほとけごとに、而今のごとく参学す。迦葉・釈迦、おなじく而今のごとく究辧しきたれり。

密語有り」であり、「迦葉の不覆蔵である」と言われたのである。

いま、雪竇禅師の言われた「一夜、落華の雨、満城の流水香ばし」とは、この消息が親密である。これを引いて仏祖の真髄を検討されたのであろう。このような境地は、臨済禅師や徳山禅師らの一流の師家でも及ばないところである。仏眼のなかにある仏の鼻孔（真髄）を参究して、仏智見を開くべきである。仏耳についている仏の鼻頭の強力な働きであることを参究して、仏智見を開くべきである。ましてや吾人の耳、鼻、眼のなかに仏智見を開いても、それによって吾人の耳、鼻、眼が古くなったのでも、新しく別の耳、鼻、眼が生じたのでもない。自己の耳、鼻、眼を仏の全身心と密にするだけに過ぎない。これを、落華の雨が降って、雨の世界が来た、落華の雨に世界の心が起き上がり親しい語を語るのである。

雪竇禅師の言われた「満城流水香ばし」とは、いわゆる「身を蔵して影、いよいよ露わる」である。即ち、迦葉の蔵さずである。世尊の密語が、迦葉を通じて、蔵れるところなく現われることを言われたのである。

このようであるから、仏祖の家においては、平常の生活そのままが「世尊に密語あり、迦葉、覆蔵せず」の参究であり、脱落である。過去七仏も世尊も、仏ごとに、今ここに参学されると同様に「世尊密語あり、迦葉は蔵さず」の消息を参学されるのである。したがって、この世尊密語あり、迦葉は蔵さずの宗

正法眼藏第四十五密語

爾時寛元元年癸卯九月二十日、在ニ越州吉田県吉峯古精舎ニ示衆。

同十月十六日、在ニ同精舎侍司一。慧上

旨を、これと同様に迦葉も釈迦牟尼仏も、同じく今このこととして参究し参禅辨道してこられたのである。

正法眼蔵第四十五　密語

この時、寛元元年癸卯(みずのとう)九月二十日、越前の国吉田県吉峰古寺に在って衆に示す。

同年十月十六日、同精舎侍司にありて。　　慧上

正法眼蔵第四十六　無情説法

説法於説法するは、仏祖附嘱於仏祖の見成公案なり。この説法は法説なり。有情にあらず、無情にあらず。有為にあらず、無為にあらず。有為無為の因縁にあらず、従縁起の法にあらず。しかあれども、鳥道に不行なり、仏衆に為与す。大道十成するとき、説法十成す。法蔵附嘱するとき、説法附嘱す。拈華のとき、拈説法あり。伝衣のとき、伝説法あり。このゆゑに、諸仏諸祖、おなじく威音王以前より説法に奉覲しきたり、諸仏以前より説法に本行しきたれるなり。説法は仏祖の理しきたるとのみ参学することなかれ、仏祖は説法に理せられきたるなり。この説法、わづかに八万四千門の法蘊を

説法を説法するというのは無情説法を無情説法する（真理が真理を説く）ことである。この説法は仏祖が仏祖に正伝の見成公案である（現象即真理、仏法の意）。この説法は真理の説法である。故に有情でなく無情でない。ものごとでなく物心の因縁でもない。また縁によって起きるものでもない。このように全てを超越している。しかし空行く鳥の道にはあとはない。仏も衆生もこの鳥道のように仏道を成ずるとき、真理を体験するときは無情説法の成就するときである。仏道が仏より仏に与えられるとき無情説法も与えられるのである。その故に世尊の拈華のときは無情説法されるときである。世尊が袈裟を伝えられるときは無情説法を正伝されるときである。

この故に諸仏諸祖は、同じくこの世が始まらない前から、無情説法と一体のものである。即ち諸仏諸祖は、この無情説法より出現されたのである。諸仏の現成以前から、この説法を根本的に行じて来られたのである。この説法は仏祖が説法されるものとのみ参学してはならない。仏祖はこの説法に説法されるの

開演するのみにあらず、無量無辺門の説法蘊あり。先仏の説法を、後仏は説法すると参学することなかれ。先仏きたりて後仏なるにあらざるがごとく、説法も先説法を後説法とするにはあらず。このゆゑに、
　釈迦牟尼仏道、如三世諸仏、説法之儀式、我今亦如是、説無分別法。

である。この無情説法はわずかに八万四千の経文を説くだけの説法ではなく、無量無辺の法門を説く説法である。先仏の無情説法を継承して後仏が無情説法すると参学してはならない。先仏は先仏ぎりの無情説法であり、後仏は後仏ぎりの無情説法であるからである。この故に先仏が後仏となるのではないのと同様に、説法も前の説法を継承して後の説法とするのではない。これが無情説法である。

この故に釈迦牟尼仏が言われた。

「三世の諸仏の説法の儀式のように、われも今またこのように、無分別の（大乗、小乗の法でない）法を説く」と。

即ち無分別の説法とは無情説法のことである。

しかあればすなはち、諸仏の説法を使用するがごとく、諸仏は説法を使用するなり。諸仏の説法を正伝するがごとく、諸仏は説法を正伝するにより て、古仏より七仏に正伝し、七仏よりいまに正伝して、無情説法あり。この無情説法に、諸仏あり、諸祖あるなり。我今説法は、正伝にあらざる新条と学することなかれ。古来正伝は、旧窠の鬼窟と証することなかれ。

このようであるから、諸仏が無情説法を行われたように、後の諸仏も無情説法を行われるのである。諸仏の説法を正伝されるように後の諸仏も説法を正伝されるのである。これによって古仏より七仏に正伝し、七仏より今に到るまで正伝して、無情説法が存在するのである。この無情説法により諸仏が出現されるのである。諸祖が出現せられるのである。

「我れ今、説法す」と言われたのは、正伝された無情説法ではなく、新しい無情説法であると参学してはならない。古来から正伝されたものは「旧いすみか」という鬼窟、即ち偏見と固執の「すみか」であると理解してはならない。

大唐国西京光宅寺大証国師、因僧問、「無情還解説法否。」国師曰、「常説熾然、説無間歇。」僧曰、「某甲為甚麽不聞。」国師曰、「汝自不聞、不可妨他聞者也。」僧曰、「未審、什麽人得聞。」国師曰、「諸聖得聞。」僧曰、「和尚還聞否。」国師曰、「我不聞。」僧曰、「和尚既不聞、争知無情解説法。」国師曰、「頼我不聞、我苦聞則斉於諸聖、汝即不聞我説法。」僧曰、「恁麽則衆生無分也。」国師曰、「我為衆生説、不為諸聖説。」僧曰、「衆生聞後如何。」国師曰、「即非衆生。」

大唐国、西京光宅寺の大証国師に僧が問うて言った。

「無情もまた、説法を了解しますか、どうですか」と。

国師は僧に答えた。

「常に盛んに説いている。しかもその説くことに休むことはない」と。

僧が言った。

「私には、どうして、聞えないのでしょうか」と。

国師が答えて言った。

「お前みずからが聞えないからといって、他人の聞くのを妨害してはいけない」と。

「私にはわかりませんがどのような人にわかりますか」

「諸仏は聞える」

「では和尚さまはお聞きになれますか」

「私には聞えない」

「和尚さまさえも聞えないものを、私がどうして、無情が説法を了解することを知ることができるでしょうか」

「さいわいに私は聞かない。私がもし聞けば、諸仏の仲間に入らねばならぬ。そうすればお前は私の説法を聞くことができない」

「そのようならば、衆生は何の利益も無いと思いますが、どうですか」

無情説法を参学せん初心晩学、この国師の因縁を直須勤学（じきしゅごんがく）すべし。

常説熾然（しねん）、説無間歇（むけんけつ）とあり。常は諸時の一分時なり。説無間歇は、説すでに現出するがごときは、さだめて無間歇なり。無情説法の儀、かならずしも有情のごとくにあらんずると参学すべからず。有情の音声（おんじゃう）、および有情説法の儀のごとくなるべきがゆゑに。

有情界の音声をうばうて、無情界の音声に擬するは、仏道にあらず。無情説法、かならずしも声塵なるべからず。たとへば、有情の説法、それ声塵にあらざるがごとくなり。しばらくいかなるか有情、いかなるか無情と、問自問他、功夫参学すべし。

「私は衆生のために説法するのだ。諸仏のために説法するのではない」
「衆生が説法を聞いたらどうなります」
「衆生でなくなる」

無情説法を参学しようとする初心者、晩学者は、この国師と僧との問答により、無情説法の因縁を、直ちに勤学すべきである。

国師は示して、常に無情説法を熾（さか）んに休むことなく説いている。この「常に」というのは、一日中の一時（ひととき）一時のことである。休みなく説くということは、この説法は無限時の過去から現われていることをいうのである。

無情説法の「はたらき」は、必ずしも人間のあり方のような「はたらき」ではなかろうと参学してはならない。無情説法の「はたらき」は、人間の音声及び人間の説法の「はたらき」のようであるからである。

人間の音声を無理に取り上げて、無情界の音声に当てはめることは、仏道ではない。有情説法は必ずしも人間の感覚の対象としての音声でなく、感覚上の音声でなく、その音声を超えた音声であるからである。例えば人間の説法も、畢竟は単なる感覚的な音響にあるのではない。声によって現わされる真理の内容、即ち仏道が説法されるのが真の人間説法であるのと同様である。この故にしばらくの間、いかなるか有情、いかなるか無情と、自己に問い他己に問うて、工夫し参学すべきである。

しかあれば、無情説法の儀いかにかあるらんと、審細に留心参学すべきなり。愚人おもはくは、樹林の鳴条する、葉華の開落するを無情説法と認ずるは、学仏法の漢にあらず。もししかあらば、たれか無情説法をしらざらん、たれか無情説法をきかざらん。しばらく廻光すべし、無情界には草木樹林ありやなしや、無情界は有情界にまじはれりやいなや。しかあるを、草木瓦礫を認じて無情とするは不遍学なり、無情を認じて草木瓦礫とするは不参飽なり。たとひいま、人間の所見の草木等を認じて無情に擬せんとすとも、草木等も凡慮のはかるところにあらず。ゆゑいかんとなれば、天上・人間の樹林、はるかに殊異あり。中国・辺地の所生、ひとしきにあらず。海裏・山間の草木、みな不同なり。いはんや空におふる樹木あり、雲におふる樹木あり。風火等のなかに所生長の百草万樹、おほよそ有情と学しつべきあり、無情と認ぜられざるあり。草木の人畜のごとくなる

このようであるから、無情説法とはどのようなものであろうか、と詳細に心を留めて参学すべきである。

愚人の考えのように、世の無常栄枯盛衰のもののあわれの相、樹林の枝が風に鳴り、葉が落ち、華の開いたりするのを、無情説法であると認識するのは、仏法を学ばない人々の表面的な浅はかな見解にすぎない。もし、そのようなことが無情説法であるならば、無情説法を知らない人は、一人もないであろう。無情説法を聞いたことのない人も、ないであろう。しばらくの間、反省すべきである。無情界には、草木、樹林は、有るものか無いものか、無情界は、有情界と厳然と区別することができるものかどうかと。このことを決着しないで、草木瓦礫を無情と認識するのは、仏道の垣覗きの人々である。無情とは、草木瓦礫であると認識するのは、仏道の参究の日の浅い人々である。たとえ人間の見る通りの草木等を無情のものに当てはめようとしても、草木瓦礫も、凡夫の慮知、分別知の及ぶところではない。何故なれば、天上界と人間界とでは、樹林という名は同じでも、はるかに異なっている。中国と他の辺鄙な地方とに生ずるものでは同じではない。海のなかと山間の草木もまた、すべて同じでない。ましてや、空に繁茂する樹木あり、雲中に繁茂する樹木もあり、風火等のなかで生長する百草、万樹はすべて有情と学すべきものが有り、無情と認めがたいものもあり、草木であっても人畜の如きものもあるのである。有情と無情

あり、有情無情いまだあきらめざるなり。いはんや仙家の樹石・華果・湯水等、みるに疑著およばずとも、説著せんにかたからざらんや。ただわづかに神州一国の草木をみ、日本一州の草木を慣習して、万方・尽界もかくのごとくあるべしと擬議商量することなかれ。

国師道、諸聖得聞。いはく、無情説法の会下には、諸聖立地聴するなり。諸聖と無情と、聞を現成し、説を現成せしむ。無情すでに諸聖のために説法す、聖なりや、凡なりや。あるいは無情説法の儀をあきらめをはりなば、諸聖の所聞かくのごとくありと体達すべし。すでに体達することをえては、聖者の境界をはかりしるべし。さらに超凡越聖の通霄路の行履を参学すべし。

国師いはく、我不聞。この道も、容易会なりと擬することなかれ。超凡越聖にして不聞なりや、擘破凡聖窠窟のゆゑに不聞なりや。恁麼功夫して、道取を現成せしむべし。

の区別が明らかでないものがある。ましてや仙人の家の樹石、華果、湯水等は一見したところでは疑いもなく、それぞれ石は石に、樹は樹に見えるが、説くのに難しいものが多い。ただ僅かに、小さな日本国の草木を見、日本国の一州の草木を、習慣上、草とはこういうものだと定めて、全地球も全宇宙も、多分このようであろうと早合点して論談し、断定してはならない。

国師の言われた「諸聖は聞くことを得」というのは、無情説法の道場においては、諸仏が立ち上がって聴聞するのである。

諸仏と無情説法とは、一つのものであるからである。だから諸仏と無情と、お互いに聞いたり説法したりする。聴聞と説法も、また一つのものであるからである。無情が、すでに諸聖のために説法する以上、無情は聖であるのか凡であるのか、どちらであろうか。あるいは無情説法の「真相」と「はたらき」を明らめ尽くしたならば、諸聖の聞き方は立地に聴聞すると体験すべきである。すでに体験することができたならば、聖者の境地をはかり知るべきである。その上に、凡聖を超越する解脱の境地を聞いて、自由自在の「はたらき」を体験する修行のあり方を参学すべきである。

国師の言われた「私は聞かない」という言葉も、たやすく了解することができると思ってはならない。凡聖の二見を離れて、不聞であるのかと、このような工夫をして、その体験を現成せしめるべきである。

国師いはく、頼我不聞、我若聞則、斉於諸聖。この挙示、これ一道両道にあらず。頼我は凡聖にあらず、頼我は仏祖なるべきか。仏祖は超凡越聖するゆゑに、諸聖の所聞には一斉ならざるべし。

国師道の汝即不聞我説法の理道を修理して、諸仏諸聖の菩提を料理すべきなり。その宗旨は、いはゆる、無情説法、諸聖得聞、国師説法、這僧得聞なり。この道理を、参学功夫の日深月久とすべし。しばらく国師に問著すべし、衆生聞後はとはず、衆生正当聞説法時、如何。

高祖洞山悟本大師、参ジテ二曩祖雲巌大

国師の言われた「さいわいに、私は聞かない。私がもし聞くならば、諸聖に等しくなるであろう」という教示は、一通りや二通りの、生やさしい言葉ではない。「さいわいに私は」というところの私は、凡夫や小乗でいう聖人のことではない。「仏祖としての私」であるのであろうか。仏祖は凡聖を超越しているものであるから、諸聖の聞くところと同じではないであろう。これが「さいわいに我れ、不聞」である。

国師の言われた「汝、即ち、我が説法を聞かず」の筋道を修行して自己のものにし、諸仏、諸祖の菩提を自己のものになすべきである。その不聞が即ち菩提であるという道理は、無情説法は、諸仏の聞くことを得るものである。即ち国師の説法である。国師の説法はこの僧も聞くことができるものである。この不聞、得聞の筋道をいつもいつも参学し工夫すべきである。こかりに国師に問うてみる。

「衆生が聞いた後は、衆生でなくなると言われる。聞いた後のことは、しばらく問わないが、現在説法を聞いているときの衆生は、衆生でないのか、衆生か、どちらであろうか。如何」と。

この「如何」を参得したときが、正に説法を聞くときである。即ち無情説法を聞くことができるときである。衆生でなくなるときである。

高祖、洞山悟本大師が、先師の雲巌大和尚に問うて言われた。

和尚、問云、「無情説法、什麼人得聞。」雲巌曩祖曰、「無情説法、無情得聞。」高祖曰、「和尚聞否。」曩祖曰、「我若聞、汝即不得聞吾説法也。」高祖曰、「若恁麼即、某甲不聞和尚説法也。」曩祖曰、「我説法汝尚不聞、何況無情説法也。」高祖乃述偈呈曩祖曰、也太奇、也太奇、無情説法不思議。若将耳聴終難会、眼処聞声 方得知。

いま高祖道の無情説法什麼人得聞の道理、よく一生多生の功夫を審細にすべし。いはゆるこの問著、さらに道著の功徳を具すべし。この道著の皮肉骨髄あり、以心伝心のみにあらず。以心伝心は初心晩学の辦肯なり。衣を挙して正伝し、法を拈じて正伝する関棙子あり。いまの人、いかでか三秋四月の功夫に究竟することあらん。高祖かつ

「無情説法は、どういう人が、聞くことができるのですか」と。雲巌禅師が言われた。「無情説法は、無情が聞くことができるのだ」と示された。高祖が「あなたは聞くことができますか。どうですか」と問うと、禅師は「私が、若し聞くならば、お前は私の説法を聞くことができないぞ」と言われた。高祖は「もしもそうであるならば、私はあなたの説法は聞き得ません」と答えられた。禅師は「私の説法さえ聞かないというのに、どうして無情の説法が聞き得るわけがない」と。そのとき、高祖は大悟され、偈を作って禅師に提出された。

その偈は「無情なる松風や渓声も、皆み仏の奇々妙々（絶対境）なる一大説法なのである。この大説法の仏音は、耳で聞えるものではない。眼で聞いてはじめて聞えるものである」との意味の偈である。

いま高祖の言われる無情説法は「什麼人が聞き得る」の道理を、よく一生乃至、多生涯にわたって詳細に工夫すべきである。高祖のこの問いは、言葉みずからの功徳を具えているのであり、この言葉のなかに仏祖の真髄すべてが含まれているのである。この仏祖の真髄は以心伝心のみにあらず。以心伝心は初心晩学の参学である。袈裟を捧げて正伝し、仏道を拈じて正伝する仏道の鍵がある。今の人はこの仏道を得るのに僅か三ヵ月か四ヵ月の短時日の参学で得ようとしているが、おろかしいことである。

て大証道の無情説法諸聖得聞の宗旨を見聞せりといへども、いまさらに無情説法什麼人得聞の問著あり。これ肯大証道なりとやせん、不肯大証道なりとやせん。問著なりとやせん、道著なりとやせん。もし総不肯大証、争得（さんて）恁麼道、もし総肯大証、争解（さんかい）恁麼道なり。

曩祖雲巌曰ク、無情説法、無情得聞。この血脈（けちみゃく）を正伝して、身心脱落の参学あるべし。いはゆる無情説法、無情得聞は、諸仏説法、諸仏得聞の性相なるべし。無情説法を聴取せん衆会、たとひ有情無情なりとも、たとひ凡夫賢聖なりとも、これ無情なるべし。この性相によりて、古今の真偽を批判すべきなり。たとひ西天より将来すとも、正伝まことの祖師にあらざらんは、もち

高祖はかつて、大証国師の言われた無情説法は、諸聖が聞くことを得るとの道理を見聞せられたけれども、今さらに「無情説法は何人が聞くことを得よう」といわれる。これは、大証国師の言葉を了解されて、そういうことをいわれたのか。また大証国師の言葉を了解されないで、この問いをされたのか。または、この問いは問いであろうか。それとも体得であろうか。もしも総て、大証国師の言葉の無情説法は、了解できぬものであるなら、何人が聞くことができるのかと言うならば、どうして再度、この無情説法を何人が聞き得るのかと言われるのであろうか。他に言い方はないであろうか。もし総て大証国師の言われた無情説法を了解されて、何人が聞き得るかと言われたならば、どうしてこのように解せられるのであろうか」と詳細に工夫すべきである。

雲巌禅師の言われた「無情説法は、無情が聞くことができる」という、この真髄を正伝して身心（しんじん）脱落の道理を参学すべきである。

「無情説法を、無情が聞くことができる」というのは「諸仏の説法は、諸仏が聞くことができる」ということで、そのことの本性とすがたである無情説法を聞くその道場の人々は、たとえ有情であっても無情であっても、たとえ凡夫であっても賢聖であっても、すべて解脱した無情ばかりである。この無情説法の本性、相（すがた）によって、古今の説法の真偽を批判すべきである。

たとえインドから持ち来ったものであっても、正伝した人が、まことの祖師

ゐるべからず。たとひ千万年より習学することは聯綿なりとも、嫡嫡相承にあらずば、嗣続しがたし。いま正伝すでに東土に通達せり、真偽の通塞わきまへやすからん。たとひ衆生説法、衆生得聞の道取を聴取しても、諸仏諸祖の骨髄を稟受しつべし。雲巌曩祖の道を聞取し、大証国師の道を聴取して、まさに与奪せば、諸聖得聞の道取する諸聖は無情なるべし、無情得聞と道取する無情は諸聖なるべし。無情所説無情なり、無情説法即無情なるがゆゑに。しかあればすなはち、無情説法なり、説法無情なり。

　高祖道の若恁麼、則某甲不聞和尚説法也。いまきくところの若恁麼は、無情説法、無情得聞の宗旨を挙拈するなり。無情説法、無情得聞の道理によりて、某甲不聞和尚説法也なり。高祖このとき無情説法の席末を接するのみにあらず、為無情説法の志気あらはれて、衝天するなり。ただ無情説法を体達するのみにあらず、無情説法の聞不

でなければその言説を受用してはならない。たとえ千万年前より連綿として習学してきたものでも、嫡々相伝でなければ、仏道の相続はできない。今は仏道は中国にゆきわたっている。真偽の是非を判別することはたやすいであろう。たとえ「衆生の説法、衆生が聞き得る」というその言葉を聞いても、諸仏諸祖の真髄を正伝することができる。

　仏祖雲巌の言葉を聞き、あるいは大証国師の言葉を聴いて、いま互いに取り換えて検討するに、両者の間に何の区別もないことがわかる。諸聖の「聞くことを得」と言われた諸聖は無情である。「無情を聞くことを得」といわれた無情は諸聖である。無情の説法は無情であるから、無情説法そのままが無情そのものであるから、即ち無情説法である、説法無情である。

　高祖が「もし禅師の説法のようなとき、私は禅師の説法を聞きません」といわれたが、いま聞くところの「もし、そのようであるなら」というのは、雲巌の「無情説法を無情が聞く」というその真理を提唱したのである。無情説法は無情が聞くという常識を超えた道理によって「私は禅師の説法を聞きません」という無情になりきった大悟の境地が現成するのである。

　高祖は、大悟のこのとき、禅師の無情説法の席の末席に座っていたばかりでなく、無情になりきって、無情のために説法しようとする意気が開発されて、その勢いのさかんなることは天をも突き破るぐらいであった。

聞を体究せり。すすみて有情説法の説不説、已説・今説・当説にも体達せしなり。さらに聞不聞の説法の、これは有情なり、これは無情なる道理をあきらめをはりぬ。

おほよそ聞法は、ただ耳根・耳識の境界のみにあらず。父母未生已前、威音以前、乃至尽未来際、無尽未来際にいたるまでの挙力・挙心・挙体・挙道をもて聞法するなり。身先心後の聞法あるなり。これらの聞法、ともに得益(とくやく)あり。心識に縁ぜられざれば聞法の益あらずといふことなかれ。心滅身没のもの、聞法得益すべし。無心無身のもの、聞法得益すべし。諸仏諸祖、かならずかくのごとくの時節を経歴(きやうりやく)して、作仏し、成祖するなり。法力の身心を接する、凡慮いかにしてか覚知しつくさん。身心の際限、みづからあきらめつくすことえざるなり。聞法功徳の、身心の田地に下種(あしゆ)する、くつる時節あらず。つひに生長(しやうちやう)ときとともにして、果成必然(くわじやうひつねん)なるものなり。

ただ、このことは無情説法を体験されたばかりでなく、無情説法の聞、不聞を、身心によって体験せられた。なおすすんで、有情説法の説、不説、過去、現在、未来の三世のときもまた、説法そのものであることをも体験されたのである。そのうえ、説法の聞、不聞、これは超出した有情となってできることであり、無情の道理を究め尽くされたのである。

すべて説法を聞くことは、ただ単に耳だけの感官や感覚だけの境界でない。遠い遠い過去、現在、果てしない未来の三世にかけて全身、全心の全力を挙げて仏道を求め来った発菩提心(ほつぼだいしん)によって、一句一偈ももらさず身につけることである。説法を聞くには時間の制限はない。過去、現在、未来の聞法がある。これらの聞法は、すべて利益を得ることができるのである。これらの利益は、意識に印象されなければ、聞法の利益はないと言ってはならない。心身が滅した者も、聞法すれば利益を得ることができる。無心の者も無身の者も、聞法すれば利益を得ることができる。諸仏、諸祖は、必ずこのような聞法の時節を経験されて、光となり仏祖と成るのである。仏道の力が、吾人の身心に及ぼす力は常識では覚知し尽くすことができないものである。吾人の身心の際限は、自分では明らかに知ることも見極めることもできないものである。

聞法の功徳が、吾人の身心の田地に種をまけば、その種は朽ちるときはない。いつかは生長して、時節が来れば果実が熟成することは必然である。

愚人おもはくは、たとひ聞法おこたらずとも、解路に進歩なく、記持に不敢ならんは、その益あるべからず。人天の身心を挙して、博記多聞ならん、これ至要なるべし。即座に忘記し、退席に茫然とあらん、なにの益かあらんとおもひ、なにの学功かあらんといふは、正師にあはず、その人をみざるゆゑなり。正伝の面授あらざるを、正師にあらずとはいふ。仏仏正伝しきたれるは、正師なり。愚人のいふ心識に記持せられて、しばらくわすれざるは、聞法の功いささか心識にも蓋心蓋識する時節なり。この正当恁麼時は、蓋身・蓋身先、蓋心・蓋心先・蓋心後、蓋因縁報業相性体力、蓋仏・蓋祖、蓋自他、蓋皮肉骨髄等の功徳あり。蓋言説・蓋坐臥等の功徳現成して、弥綸弥天なるなり。

一般の愚人は「たとえ教えを聞くことを怠らずに修行をしても、道理を理解することに何等の進歩もなく、耳に入れただけであり、聞法しても、心に刻みつけて記憶することがない。というような実状では利益があるはずはない」と思うであろう。人間界でも天上界でも、その身心において、博く学び多く聞くことが最も大切なことである。それなのに、即座に聞法したことを忘れ、退席した後は茫然として何を聞いたのか解らないことでは、何の益があろうかと思いこんでしまって、聞法参学に何の功徳があろうかと早合点するのは、正師に会わず、正師の真面目に触れないからである。正師の仏道を伝授されない者を正師ではないというのである。仏である師が仏である正嫡の弟子に相承して来たのが正師である。愚人の言うところの心識に記憶受持されて、しばらくの間でも仏道のことを忘れないのは、聞法の功徳がわずかでも心識のなかに浸透して心識を覆うからである。それは聞法の功徳が現成するときである。

　正にこのときは、身を覆う現在もその後も、身に功徳が浸み渡り、また現在も身に功徳が浸透し、また将来も心に功徳が浸透し、生者も死者も苦を離れ楽を得るのである。そして功徳のために悪因が滅して善果を積み、さらに悪業が亡びて善業を積み重ね、その他、十如是中の善悪の相、善悪の性質、その体、その力の働きとなり、その功徳が現成する。その他、仏祖もこの功徳に覆われて生じ、自も他も達磨のいう皮肉骨髄も覆う功徳から生ずる。また善知識の説

まことにかくのごとくある聞法の功徳、たやすくしるべきにあらざれども、仏祖の大会に会して、皮肉骨髄を参究せん、説法の功力ひかざる時節あらず、聞法の法力かうぶらしめざるところあるべからず。かくのごとくして時節劫波を頓漸ならしめて、結果の現成をみるなり。かの多聞博記も、あながちになげすつべきにあらざれども、その一隅をのみ要機とするにはあらざるなり。参学これをしるべし、高祖これを体達せしなり。

　曩祖道、我説法汝尚不レ聞、何況無情説法也。これは、高祖たちまちに証上になほ証契を証しもてゆく現成を、曩祖ちなみに開襟して、父祖の骨髄を印証するなり。

　なんぢなほ我説に不聞なり。これ凡流の然にあらず。無情説法たとひ万端なりとも、為慮あるべからずと証明するなり。このときの嗣続、まことに秘

法の功徳の言説、または日常生活のうえの功徳の現われである坐臥等の功徳は、天地に遍満し尽くすのである。

　真にこのような聞法の功徳はたやすく知ることではないが、仏祖の大説法の道場に遭うて、仏祖の真理を参究修行することのできるのは、説法の功徳が及ばないときは無いからである。聞法の功徳の蒙らないところは無いからである。このように聞法の功徳力と仏道の力が相寄り相扶けて、無限の時間のなかに、聡明の人はその人なりに利益を得、愚鈍の人はその人なりに利益を得るのである。前にいったように博く学び多く聞くことも、強いて捨て去る必要はないが、それ一つのみを聞法の肝要な働きとするのではない。

　諸大衆は、このことを知るべきである。高祖は、これを身心をもって明らめ体得したのである。

　高祖は、雲巌禅師が「私の説法がお前に聞えなければ、無情説法は聞えないだろう」といわれたのを聞いて、高祖の大悟直前の心境が開発され、さらに大悟したとき師の雲巌禅師は、その大悟を証明し仏道を正伝したのである。

　「お前はなお私の説法は聞えない」と言われたのは、凡夫の声が聞えぬとの意味ではない。無情説法は千差万別でいろいろあるけれども、凡夫の分別知を用いて聞法してはならないことを証明されたのである。このときの無情説法の伝授、伝受は、まことに奥深いことであり、肝要な極所であり、凡夫や小乗の

要なり。凡聖の境界たやすくおよびうかがふべきにあらず。

　高祖ときに偈を理して雲巌曩祖に呈するにいはく、無情説法不思議は、也太奇、也太奇なり。しかあれば、無情および無情説法、ともに思議すべきことかたし。いはくの無情、なにものなりとかせん。凡聖にあらず、情無情にあらずと参学すべし。凡聖・情無情は、説不説ともに思議の境界およびぬべし。いま不思議にして太奇なり、また太奇ならん。凡夫・賢聖の智慧・心識およぶべからず、天衆・人間の籌量にかかはるにあらざるべし。若将耳聴終難会は、たとひ天耳なりとも、たとひ弥界弥時の法耳なりとも、将耳聴を擬するには終難会なり。壁上耳・棒頭耳ありとも、無情説法を会すべからず。声塵にあらざるがゆゑに、若将耳聴はなきにあらず、百千劫の工夫をつひやすとも終難会なり。すでに声色のほかの一道の威儀なり、凡聖のほとりの窠窟にあらず。

者の境界にあるものの、たやすくうかがい知ることのできないものである。

　高祖は、このとき偈を作られて、雲巌曩祖に差し上げられた。その偈の「無情説法不思議というは、また太だ奇なり、また太だ奇なり」である。即ち無情および無情説法は、ともに思いはかることのできない絶対的なものである。その無情と言うのは何のことであろうか。凡聖ではない、有情、無情ではないと参学すべきである。凡聖、無情、有情、説く、説かずも、ともに思いはかろうとすればできるのであろうが、いまの「不思議にして、太だ奇なり、また太だ奇なり」の境界は、凡夫、聖賢の智慧や、心識では、思議することはできない境地である。天人や人間の認識や判断では及ばない真理の世界である。

　もし耳をもって聞こうとしても不可能である。耳で聞こうとすることは、天の耳をもってしてもまた時間であり、空間そのものである真理自体の耳をもってしても及ばない、またあらゆる耳という名のつくもので聞こうとするには、終に聞くことができないということである。壁上の耳でも棒頭の耳でも、無情説法は聞くことはできない。無情説法は「音声」の説法ではないからである。強いて耳で聞こうとする人もなくはないが、いくら骨を折ってみても永遠に工夫してみても不可能である。無情説法を聞くのは認識以前の世界であるから、眼に見え、耳に聞える一切現象の外にあるのである。それは特別の現象であって、凡人や小乗徒らの思議の及ぶ境地ではない。

眼処聞声方得知。この道取を、箇箇おもはくは、いま人間の所見する草木華鳥の往来を眼処の聞声といふならんとおもふ。この見処は、さらにあやまりぬ、またく仏法にあらず。仏法はかくのごとくいふ道理なし。

高祖道の眼処聞声の参学するには、聞無情説法声のところ、これ眼処なり。現無情説法声のところ、これ眼処なり。眼処さらにひろく参究すべし。眼処の聞声は耳処の聞声にひとしかるべきがゆゑに、眼処の聞声は耳処の聞声にひとしからざるなり。眼処に耳根ありと参学すべからず、眼即耳と参学すべからず、眼裏声現と参学すべからず。

古云、尽十方界是沙門一隻眼。この眼処に聞声せば、高祖道の眼処聞声ならんと擬議商量すべからず。たとひ古人道の尽十方界一隻眼の道を学すとも、尽十方はこれ一隻眼なり。さらに千手頭眼あり、千正法眼あり。千耳眼あり、千舌頭眼あり、千心頭眼あり。千通心眼あり、千通身眼あり。千棒頭

「眼に声を聞けば、まさに知るを得」というのは、この言葉を人々の考えからすると、人の眼で見る草木や華や鳥の往来を、眼で声を聞くと思うであろうが、この考え方はなおさらに誤っている。全く仏道ではない。仏法にはこのような道理はない。

高祖の語の「眼で声を聞く」を参学すれば、無情説法の声を聞くのは眼となり、無情説法の声が現われるのは眼なのである。このような眼について、感官としての眼を超えて眼の参究をすべきである。眼が声を聞くことは、耳が声をきくことと同じであるが、しかし眼が声を聞くことは、耳が聞くこととは等しくはないのである。眼に耳の働きがありと参学してはならない。眼は即ち耳と参学してはならない。眼のなかに、声が現われると参学してはならないのである。

長沙景岑（けいしん）禅師の語に「全世界は、これ僧の片眼である」というのがある。この片眼で声を聞くなら、高祖の言われる眼が声を聞くのであろうと考え、詮索してはならない。たとえ長沙禅師の言われた全世界、即ち片眼の道理を参学したにしても、全世界はただ片眼であって無情ではない。そのうえに全世界は、千手観音の指先きの眼であり、千の真理の眼であり、千の耳の眼であり、千の舌の眼であり、千の心の眼であり、千の通心の眼であり、千の通身の眼であり、千の棒頭の眼であり、千の身先の眼であり、千の心先の眼であり、千の死中の

眼あり、千身先眼あり、千心先眼あり。千死中死眼あり、千活中活眼あり。千自眼あり、千他眼あり。千眼頭眼あり、千参学眼あり。千竪眼あり、千横眼あり。

しかあれば、尽眼を尽界と学すとも、なほ眼処に体究あらず。ただ聞無情説法を眼処に参究せんことを急務すべし。いま高祖道の宗旨は、耳処は無情説法に難会なり。眼処は聞声す。さらに通身処の聞声あり、遍身処の聞声あり。たとひ眼処聞声を体究せずとも、無情説法、無情得聞を体達すべし、脱落すべし。この道理つたはれるゆゑに、

先師天童古仏道、葫蘆藤種纏葫蘆。

これ曩祖の正眼のつたはれる、骨髄のつたはれる説法無情なり。一切説法無情なる道理によりて、無情説法なり。いはゆる典故なり。無情は為無情説法なり。喚什麽作無情。しるべし、聴無情説法者是なり。喚什麽作説法。しるべし、不知吾無情者是なり。

死眼であり、千の活中の活眼であり、千の自らの眼であり、千の他の眼であり、千の眼頭の眼であり、千の参学の眼であり、千の竪の眼であり、千の横の眼である。即ち世界は全眼である。この故に、全眼は全世界である。

このように学び究めても、なお眼を体験し尽くしたとは言えない。ただ無情説法を聞くこと、眼で聞くことを、参究することを急務とするべきである。

いま高祖の言われる要旨の根本は、耳で無情説法を聞くのは難会である。眼こそ声を聞くのである。無情説法を無情が聞くときは、尽界無情説法ばかりで耳処は立たず、聞不聞の超越を言われるのである。そのうえに全身、遍身にて声を聞くのである。たとえ眼で声を聞くことを体験によって究めることができなくても「無情説法は、無情が聞くことを得」を明らめ究めるべきである。その体得にも囚われることなく脱落すべきである。この道理が伝わっているから、

先師、天童如浄禅師が「瓢箪の藤蔓は、瓢箪みずからの藤蔓にまきつく」と言われた。無情は無情のために説くのである。

これが曩祖雲巌禅師の正法眼の伝授であり骨髄の伝授である。その伝授が説法無情である。一切の説法は無情である道理によって、無情説法である。これが仏祖のよりどころである。「無情は、無情のために、法を説く」というよりどころである。「何」をよんで無情と名づけるのであるか。知るべきである、無情説法を聴く者が「何」である。「何」を呼んで説法と言うのであろうか、

舒州投子山慈済大師（嗣翠微無学禅師、諱大同。明覚云、投子古仏。）、因僧問、「如何無情説法。」師曰、「莫悪口。」

いまこの投子の道取するところ、まさしくこれ古仏の法謨なり、祖宗の治象なり。無情説法ならびに説法無情等、おほよそ莫悪口なり。しるべし、無情説法は、仏祖の総章これなり。臨済・徳山のともがらしるべからず、ひとり仏祖なるのみ参究す。

正法眼蔵無情説法第四十六

爾時寛元元年癸卯十月二日、在越州吉田県吉峯古寺示衆。

同癸卯十月十五日、書写之。　懐弉

その説法の主は、われは無情であることをさえ知らないのである。それが「何」である。即ち真理である。

舒州投子山慈済大師は、翠微無学禅師の後継者であり、またの名を大同明覚といい、投子古仏と尊称される。

あるとき、僧が「如何なるか、無情説法」と問うた。

師は「悪口すること勿れ」と答えた（妄想すること勿れと同意、無情説法ということに囚われるなの意）。

いま、この投子古仏の無情説法の語は正しく仏祖の家憲、仏道の大本である。一国の政治の決裁する総章のように、仏道の一大事を決定するものである。無情説法、並びに説法無情等、すべて「莫悪口」である。知るべきである。臨済や徳山などの知らないところである。ただ仏祖だけが参究されるところである。

正法眼蔵第四十六　無情説法

この時、寛元元年癸卯十月二日、越前の国吉田（県）、吉峰寺に在りて衆に示す。

同　癸卯十月十五日、之を書写す。

懐弉

正法眼蔵第四十七　仏経

このなかに、教菩薩法あり、教諸仏法あり。おなじくこれ大道の調度なり。調度ぬしにしたがふ、ぬし調度をつかふ。これによりて、西天東地の仏祖、かならず或従知識、或従経巻の正当恁麼時、おのおの発意・修行・証果かつて間隙あらざるものなり。発意も経巻・知識により、修行も経巻・知識による、証果も経巻・知識に一親なり。機先・句後、おなじく経巻・知識に同参なり。機中・句裏、おなじく経巻・知識に同参なり。

知識はかならず経巻を通利す。通利すといふは、経巻を国土とし、経巻を身心とす。経巻を為他の施設とせり、経巻を坐臥経行とせり。経巻を父母と

この仏経のなかには菩薩を教える法があり、仏を教える法がある。共に同じく仏道の道具である。仏経は、その主たる仏道に従い、主たる仏道はこの経を従え用いるのである。

仏経によってインドや中国の諸仏、諸祖もみな善知識（勝れた師）につき、仏経によって発心（仏道を求める心）し、修行し、証りに到るまで、この仏経と一瞬も離れることはない。初発心も経巻と師により、修行も経巻と師により、証りも経巻と師により、その間、師と我れ、経巻と我れは、一つの境地に結びつけられ、また初発心よりの修行、証悟にいたるまで、師と経巻と我れの三つは同学同参するのである。修行という機根のなかにも、修行の指導をするなかにも、同じく全自己の経典と正師と同じである。

正師は必ず経巻に通達しているのである。その通達しているというのは、経巻を国土とし、経巻を自己の身心としているのである。経巻を衆生教化の道具とし、経巻を自己の日常の生活としているのである。経巻を父母とし、子孫と

し、経巻を児孫とせり。経巻を行解とせるがゆゑに、これ知識の経巻を参究せるなり。知識の洗面喫茶、これ古経なり。経巻の知識を出生するといふは、黄檗の六十拄杖よく児孫を生長せしめ、黄梅の打三杖よく伝衣・附法せしむるのみにあらず、桃華をみて悟道し、竹響をききて悟道する、および見明星悟道、みなこれ経巻の知識を生長せしむるなり。あるいはまなこをえて経巻をうる皮袋拳頭あり、あるいは経巻をえてまなこをうる木杓漆桶あり。

いはゆる経巻は、尽十方界これなり。経巻にあらざる時処なし。勝義諦の文字をもちゐ、世俗諦の文字をもちゐ、あるいは天上の文字をもちゐ、あるいは人間の文字をもちゐ、あるいは畜生道の文字をもちゐ、あるいは修羅道の文字をもちゐ、あるいは百草の文

しているのである。

この経巻を修行とし善知識としている故に、このことは正師そのものである経巻を参究するものである。それとともに経巻なる善知識を参究するものである。洗面も喫茶もあらゆる行も言も、すべて古経であるのである。

経巻が正師を生み出すということは、例えば黄檗禅師が臨済禅師に、六十棒を与えたことにより、臨済禅師及びその子孫を生長せしめた。あるいは黄梅山の五祖弘忍禅師が、六祖の米搗場の臼の端を三遍叩かれたことが、六祖へ袈裟を伝え、仏道を授けたこととなったのである。こればかりでなく、あるいは桃の華を見て証り、竹の音を聞いて証るのも、釈尊が暁の明星を見て証られたのも、みな経巻が正師を生み出し成長させるのである。しかしながら証りの道には、あるいは先に仏道の眼を開いて、自己と経巻と一つのものであることを了解する衆生も修行者もある。あるいは経巻を会得してから正法眼蔵（仏道）を会得する解脱人もある。

このように経巻とは、全世界の「あらゆるものごと」が経巻である。経巻でない時も処もない。この経巻に書かれてある文字は、あるときは仏知見によって認められる真理の文字で書かれ、あるときは世俗諦、即ち普通の世間の文字で書かれているときもあり、あるときは自制の効かぬ獣たちの世界の文字、あるときは修羅道、即ち争闘の世界の文字をもって書かれ、あるときは百草、万

字をもちゐ、あるいは万木の文字をもちゐる。このゆゑに、尽十方界に森森として羅列せる長短方円（ちやうたんはうゑん）、青黄赤白（しやうわうしやくびやく）、しかしながら経巻の文字なり、経巻の表面なり。これを大道の調度とし、仏家の経巻とせり。

この経巻、よく蓋時に流布し、蓋国に流通す。教人の門をひらきて、尽地の人家をすてず。教物の門をひらきて、尽地の物類をすくふ。教諸仏し、教菩薩するに、尽地尽界なるなり。開方便門し、開住位門して、一箇半箇をすてず、示真実相するなり。この正恁麽時、あるいは諸仏、あるいは菩薩の、慮知念覚と無慮知念覚と、みづからおのおの強為（がうゐ）にあらざれども、この経巻をうるを各面の大斯（だいご）とせり。

必得是経のときは、古今にあらず。古今は得経の時節なるがゆゑに。尽十方界の目前に現前せるは、これ得是経なり。この経を読誦通利するに、仏

木、即ち「あらゆるものごと」の文字を使って書かれているのである。この故に全世界に数限りなく列を作って並んでいる、長・短・方・円・青・黄・赤・白の如きものは、すべて経巻の文字であり、経巻の表面に現われた姿である。これを仏道の道具とし、仏家の護持する経巻とする。

この経巻は、よくすべての時に宣説され、あらゆる国土に流通（るずう）するのである。衆生を教えるときは門戸を開いて一切衆生を救い、一切の「ものごと」を教えるときはその門戸を開いて一切の「ものごと」を救うばかりでなく、諸仏を教え、菩薩を教えて、この教えに洩れるものは一物もないのである。方便門を開き、あらゆるものを真理の相（すがた）、本然の相（すがた）をあらしめるものであるから、一切のものごとは各々の自己の相（すがた）の本然、真相を実現するのである。一箇も半箇も捨てず、諸法の実相そのものであることを示されるのである。この経巻を現成するとき、あるいは諸仏、あるいは菩薩は、この経巻を会得するのを各々が無理に創造したものではないが、有心無心その何れも、その有心は有心のまま、この経巻を得ることを菩薩も諸仏も、あるいは衆生も山川草木も、天も地も残るもの一つもなく、各々が経巻の面目を現成することを大きな目的としている。

そして、必ずこの経を得るときは古今のときでなく、古は得易く今は得難いということはない。即ち、古今というときには関係なく、機縁が熟したときが経を得るときである。全世界のものごとが目前に現前しているのが、この経の

智・自然智・無師智、こころよりさきに現成し、身よりさきに現成す。このとき、新条の特地とあやしむことなし。この経のわれらに受持読誦せらるるは、経のわれらを接取するなり。文先句外、向下節上の消息、すみやかに散華貫華なり。

この経をすなはち法となづく。これに八万四千の説法蘊あり。この経のなかに、成等正覚の諸仏なる文字あり、現住世間の諸仏なる文字あり、入般涅槃の諸仏なる文字あり。如来如去、ともに経中の文字なり、法上の法文なり。拈華瞬目、微笑破顔、すなはち七

現前である。この経を読誦してその功徳に通達するには、仏の智、自然の智、無師の智をもって通達するのである。この仏智は、自己の身心の以前のもの、先天的に具足しているものである。その本具の仏智、自然智、無師智が、この経を得ることによって現成するとき、新しい「ものごと」が特別に現成したとあやしむことはない。

この経がわれらに受持され読誦せられるということは、経がわれらを拾い上げてわれらと経とが一つになることである。この経がわれらに受持、読誦せられるのは、経がわれらを接取するのである。経とわれらが一つになるのである。さらにいえば文字の先、言語の外、または経文の下り、または経文の節の上の経文の文字や言句や、そのほか文字以上に含まれるあらゆるものごとの真理と真理を説く経とは一つのものであり、この経を読誦する者も一つである。三者とも一つのものである。

この経をすなわち法（真理）と名づけたのであるが、八万四千の説法があり、この経のなかに正覚を成就する諸仏という文字が書かれている。この経のなかに、この俗世間に現住するのが諸仏であるという文字が書かれてある。諸仏が入涅槃されるという文字も書かれてある。如来、如去（仏、真理）の文字も倶に経中の文字である。この経の文字は、すべて無上の真理の現わす文字である。釈尊が仏道を迦葉に正伝されたときに、釈尊は拈華瞬目し、大迦葉尊者は破

仏正伝の古経なり。腰雪断臂、礼拝得髄、まさしく師資相承の古経なり。つひにすなはち伝法附衣する、これすなはち広文全巻を附嘱せしむる時節至なり。みたび臼をうち、みたび箕の米をひる、経の経を出手せしめ、経の経に正嗣するなり。

しかのみにあらず、是什麽物恁麽来、これ教諸仏の千経なり、教菩薩の万経なり。説似一物即不中、よく八万蘊をとき、十二部をとく。いはんや拳頭脚跟・拄杖払子、すなはち古経新経なり、有経空経なり。在衆辦道、功夫坐禅、もとより頭正也仏経なり、尾正也仏経なり。菩提葉に経し、虚空面に経す。

顔微笑したことも、過去七仏より正伝の古経であり、また二祖慧可大師が腰を埋める雪中で臂を断って達磨の仏道を正伝して礼拝得髄したことも、師匠より弟子へ、仏道正伝の古経である。また五祖弘忍禅師より六祖慧能禅師への伝衣も、これ即ち釈尊一代の経典の全部を与え相承せる時節の到来である。

五祖弘忍禅師が、三度、臼の端を打ち、六祖慧能禅師が、これに答えて三度米の籾殻を箕でふるったことも、経が経の働きを出動したのである。経が経に正伝するのである。

こればかりでなく、六祖が南岳懐譲禅師に対した「お前は何者だ、どこから来た」（「是什麽物恁麽来」）との六祖慧能禅師の問いの言葉も、諸仏を教える「千経」であり、菩薩を教える「万経」である。その答えができなくて、その後八年間、六祖に参じ大悟のとき、六祖に告げた。六祖が「何を悟ったか」と問うた。その答えに「説似一物即不中」（言葉は物に似たことを説き得るが、真実でない）と答えた。南岳禅師のこの答えの一句は、実に八万四千余巻の一切蔵経も、十二部経（十二部ともいう、経文をその性質上、形式上、十二部に分けたもの）をも、一言で説き尽くしたものと言い得るのである。まして師家（僧堂の指導者）が拳骨を使って修行者を指導し、あるいは脚下を照顧（本来の自己を見よ）と教え、あるいは拄杖や払子をもって示すことも古経であり新経である。あるいは有を説き、あるいは空を説くのもまたこの仏経である。あるいは一切衆生とと

おほよそ仏祖の一動両静、あはせて把定放行、おのれづから仏経の巻舒なり。窮極あらざるを窮極の標準と参学するゆゑに、鼻孔より受経出経す、脚尖よりも受経出経す。父母未生前にも受経出経あり、威音王已前にも受経出経あり。山河大地をもて経をうけ経をとく、日月星辰をもて経をうけ経をとく。あるいは空劫已前の自己をして経を持し経をさづく、あるいは面目已前の身心をもて経を持し経をさづく。かくのごとくの経は、微塵を破して出現せしむ、法界を破していださしむるなり。

第二十七祖般若多羅尊者道、貧道、出息不随衆縁、入息不居蘊界、常転如是経、百千万億巻、非但一巻両巻。

もに修行し、坐禅をすることも、もともと終始一貫した正しい仏経である。不変の真理そのものである。あるいは菩提樹の葉に経の言句を書き、あるいは虚空に経文を書くのも、この経である。

すべて仏祖の一挙手一投足は仏教であって、把り放つこともそれ自身、仏経の展開に他ならないのである。この仏経の参学は、窮極の無いことを、窮極の目標とする参学であるから、自己の鼻孔からの出息入息が、この経であり、脚によって門を出入するのも、この経の受持であり、この経を説くことである。この受経、出経は「ものごと」が、この世に生じない以前から存在し、諸仏の出現以前にも、現成しているのである。

山河大地の無情もこの経を受持し、この経を説き、日月星辰もこの経を受持し、この経を説くのである。あるいは無始以前の自己がこの経を受持し、この経を授け、あるいは天地現成以前、即ち本来の面目以前の自己の身心をもってこの経を護持保任して、この経を授けて来たのである。この真理である経は、最極最少の原子を破壊して新生し、さらに宇宙を破壊して存在しているものなのである。

第二十七祖の般若多羅尊者が言った。

「貧道（私）の出る息は、客観の諸々の因縁に囚われない、入る息は眼耳鼻舌身意等の感官や意識に囚われない、常に如是経（真理の経）を説いている。

かくのごとくの祖師道を聞取して、出息入息のところに転経せらるることを参学すべし。転経をしるがごときは、在経のところをしるべきなり。能転所転、転経経転なるがゆゑに、悉知悉見なるべきなり。

先師尋常ニ道ク、我ガ箇裏、不レ用ヰ二焼香・礼拝・念仏・修懺・看経ヲ一、祇管ニ打坐シ、辦道功夫シテ、身心脱落ス。

かくのごとくの道取、あきらむるともがらまれなり。ゆゑはいかん。看経（かんきん）をよんで看経とすれば触（そく）す、よんで看経とせざればそむく。不得有語、不得無語、速道速道（しゅくたうしゅくたう）。

この道理、参学すべし。この宗旨ある

その数、実に百千万億巻に及ぶ。ただの一巻や二巻の経を説くのではない」と。吾人の日常生活の進退出入は、ことごとく「如是経」の転読である。

かくの如き祖師の説法を拝聴して、出息入息が仏経の転読そのものであることを参究しなければならない。「如是経」を説くことを知るということは、経の転読せられる処をも知るべきである。その所在する処は、全宇宙である。この経を転ずるものも転ぜられるものも、経を転じ経に転ぜられるものも、結局は一巻の「如是経」が転じたり、転ぜられたりすることである。この如是経の正体を知り明らめ究めることが仏道なのである。

先師如浄禅師が、つねづね言われた。

「我が仏道は、焼香、礼拝、念仏、修懺（しゅさん）（懺悔の法を修すること）、看経（かんきん）は不用である。ただひたすらに坐禅し、修行功夫して、凡夫の身心を脱落することである」と。

このような説法を、明らめる人々は少ない。その故は如何というと、看経して文字を読む場合に、文字通り看経すれば文字に囚われる。また看経は不用なりと文字通りに読まなければ看経の精神に背く。語句のみに囚われての看経は経の真意を見失い、語句を無視しての看経は経の真意を得ない。それならいかに看経すればよいのか。諸大衆よ、速かに言え、速かに言え。

この道理を参学すべきである。

ゆゑに、古人云、看経須レ具二看経眼一。
　まさにしるべし、古今にもし経なくば、かくのごときの道取あるべからず。脱落の看経あり、不用の看経あること、参学すべきなり。
　しかあればすなはち、参学の一箇半箇、かならず仏経を伝持して仏子なるべし、いたづらに外道の邪見をまなぶことなかれ。いま現成せる正法眼蔵は、すなはち仏経なるがゆゑに、あらゆる仏経は正法眼蔵なり。一異にあらず、自他にあらず。しるべし、正法眼蔵そこばくおほしといへども、なんだちことごとく開明せず。しかあれども、正法眼蔵を開演す、信ぜざることなし。
　仏経もしかあるべし。そこばくおほしといへども、信受奉行せんこと、一偈一句なるべし、八万を解会すべからず。仏経の達者にあらざればとて、みだりに仏経は仏法にあらずといふことなかれ。なんだちが仏祖の骨髄を称しきこゆるも、正眼をもてこれをみれば、依文の晩進なり。一句一偈を受持

雲門禅師の言われた、「看経は看経眼を具えるべきである」と。
　諸大衆よ、知るべきである。古も今も、もしも経がなかったとしたならば、このような仏祖の言葉はあるはずがない。看経には身心脱落の看経があり、看経不用の看経があることを参学すべきである。
　このようであるから、参学者は一人でも半人でも、必ず仏経を正しく伝え、受持して真の仏子とならなくてはいけない。徒らに外道の邪見を学んではならない。いま現成している正法眼蔵（仏道）は、即ち仏経であるから、あらゆる仏経は正法眼蔵そのものである。同一でなく、異なるものでもなく、自他でもないのである。
　知るべきである。正法眼蔵は数多いものであるけれども、お前らはその正法眼蔵をことごとく開き明らめることはできない。しかし、仏の方にあっては正法眼蔵を一つも惜しまず開き説いているのであることを、信じない者はない。
　仏経も同様である。その仏経も数多いものであるけれども、信受して行ずるのは、一偈一句を信受して行ずべきであって、八万四千の経を了解しようとしてはならない。仏経に通達していないにも拘わらず、みだりに仏経は仏法にあらずといったり、仏法は教外別伝とか不立文字とかいってはならない。お前らが仏祖の骨髄であると呼称する教外別伝も不立文字も、仏の正眼をもって見れば、やはり文字に囚われた初心者である。やはり一句一偈を受持することは同

せるにひとしかるべし、一句一偈の受持におよばざることもあるべし。この薄解をたのんで、仏正法を謗することなかれ。声色の仏経よりも功徳なる、あるべからず。声色のなんぢを惑乱する、なほもとめむさぼる。仏経のなんぢを惑乱せざる、信ぜずして謗することなかれ。

しかあるに、大宋国の一二百余年の前後にあらゆる杜撰の臭皮袋いはく、祖師の言句、なほこころにおくべからず。いはんや経教は、ながくみるべからず、もちゐるべからず。ただ身心をして枯木・死灰のごとくなるべし、破木杓・脱底桶のごとくなるべし。かくのごとくのともがら、いたづらに外道天魔の流類となれり。もちゐるべからざるをもとめてもちゐる、これによりて、仏祖の法むなしく狂顛の法となれり。あはれむべし、かなしむべし。たとひ破木杓・脱底桶も、すなはち仏祖の古経なり。この経の巻数部帙、きはむる仏祖まれなるなり。仏経を仏法に

じである。否、一句一偈の受持にも及ばないこともあるであろう。このような浅薄な了解を、たよりにして正しい仏法をそしってはならない。お前らの好む名利を事とする法が、仏経よりも功徳のあるはずはない。名聞、利益がお前らを惑乱しているにも拘わらず、なおも名聞を求め、利益を貪って飽くことはない。仏経が、お前を決して惑乱しないことを知らず、信じないで、そしってはならない。

それにも拘わらず、大宋国の百年か二百年前後の間のあらゆる仏法を誤解した凡夫たちが言うのには「祖師の言句ですら、心の中に留めておいてはならない。まして仏教にも仏経にもこだわってはならない。看経などは、する要はない。ただ身心を枯木の如く、死灰の如く、寂静なるものになすべきである。破れ柄杓のように無心になるべし、底の抜けた桶の如く無念になるべし」と。このような凡僧たちは、徒らに外道、天魔の類となり下ったものと言うべきである。こんなおろかな説を決して用いてはならないことを敢えて求め、これを受用している。このために仏祖の法も空しく、顚倒の法となってしまったのである。まことに憐れな人々であり、仏法のためには悲しむべきことである。

たとえ破れ柄杓でも、底の抜けた桶といっても「ものごと」であることには相違ないから、即ち仏祖の古経である。この経の巻数も類別も極めて多数のため、これをすべて極め尽くした仏祖は少ないのである。

あらずといふは、仏祖の経をもちゐし時節をうかがはず、仏祖の従経出の時節を参学せず、仏祖と仏経との親疏の量をしらざるなり。かくのごとくの杜撰のやから、稲麻竹葦のごとし。獅子の座にのぼり、人天の師として、天下に叢林をなせり。杜撰は杜撰に学せるがゆゑに、杜撰にあらざる道理をしらず、しらざればねがはず。従冥入於冥、あはれむべし。いまだかつて仏法の身心なければ、身儀心操、いかにあるべしとしらず。有空のむねあきらめざれば、人もし問取するとき、みだりに拳頭をたつ。しかあれども、たつる宗旨にくらし。正邪のみちあきらめざれば、人もし問取すれば、払子をあぐ。しかあれども、あぐる宗旨にあきらかならず。あるいは為人の手をさづけんとするには、臨済の四料簡・四照用、雲門の三句、洞山の三路・五位等を挙して、学道の標準とせり。

仏経を仏法でないと言う人々は、仏祖が経を仏道の要具として使用されることを知らない。仏祖がこの経より出現することも参学せず、仏祖と仏経との間には、一分の隙もないことを知らないのである。

このような仏法について、全く杜撰である徒輩は、数限りなく存在しているのである。人類の大導師として説法の座に上っている人が、僧の道場を天下に開いている。曲解が、曲解に参学している故に、曲解でない正しい仏法の道理を知らない。したがって知らないから正しい仏道を求めることを願わない。まことに、暗黒のままに生き、暗闇のままに死んで行くが如きである。憐れな人々ではある。

また、かつて仏法が自己の身心に体験されていないから、身体のあり方、心の持ち方はどのようであるべきかを知らない。諸法は空なる相である道理を明らめていないから、人がもし仏法を問うときには、むやみに拳を振ってみたりするだけである。このように拳を振るってみても、何故に拳を振るうのかという道理に暗い。仏法の正邪も明らめていないから、人がもし問うときには、払子を挙げるのみである。しかしながら、何故に払子を挙げるのかという道理も明らかではない。ある者は衆生を教化する手段として、臨済（義玄）禅師の四料簡、四照用、雲門（文偃）禅師の三句、洞山（良价）大師の三路、五位等を取り上げて、学道の目標としている。

先師天童和尚、よのつねにこれをわらうていはく、学仏あにかくのごとくならんや。仏祖正伝する大道、おほく心にかうぶらしめ、身にかうぶらしむ。これを参学するに、参究せんと擬するにいとまあらず。なんの閑暇ありてか、晩進の言句(ごんく)をいれん。まことにしるべし、諸方長老無道心にして、仏法の身心を参学せざることあきらけし。

先師の示衆かくのごとし。まことに臨済は、黄檗の会下に後生なり。六十拄杖をかうぶりて、つひに大愚に参ず。老婆心話のしたに、従来の行履(あんり)を照顧して、さらに黄檗にかへる。このこと雷聞せるゆゑに、黄檗の仏法は臨済ひとり相伝せりとおもへり。あまりさへ、黄檗にもすぐれたりとおもへり。またくしかにはあらざるなり。臨済はわづかに黄檗の会にありて随衆すといへども、陳尊宿すすむるとき、なにごとをとふべしとしらずといふ。大事未明のとき、参学の玄侶として、立

先師如浄禅師が、いつもこのことを笑われて言われた。

「仏道を学ぶということは、このような四料簡等を学ぶことであろうか。仏祖の正伝する大道は、多くの人々の心を覆い、身を覆うものである。即ち自己の身心と仏道とは一つのものである。仏道を参学するときには、いかに参学すべきかなどと考える暇はない。どういう暇があって、後進の人の言句を仏道と参学者の間に入れるのであろうか。お前らはこのことの真意を知るべきである。諸方の長老は仏道を会得していない。仏道の身心、即ち仏身、仏心を参学していないことが明らかである」と。

先師の大衆に対する説戒の言葉はこのようであった。

まことに臨済禅師は、黄檗禅師の後進者である。六十棒を受けて、なお悟りが開けず、遂に大愚和尚に参学した。大愚和尚の親切を極めた話によって、従来の自己の行いを反省して、再び黄檗禅師の道場に帰った。このことは、衆知の事実である。故に黄檗禅師の仏法は、臨済禅師が唯一人相伝したと世間の人は思っている。そのうえに臨済禅師は、師の黄檗禅師よりも勝れているとさえ考えている。しかし実際はそうではないのである。臨済禅師はやっとのことで黄檗禅師の道場に入門を許されて弟子となったが、睦州禅師が臨済禅師に今一度問えとすすめられたとき、何を問うべきであるかということすら知らなかったと言われている。もし仏道の一大事なる仏知見を開くことができないと

地聴法せんに、あにしかのごとく茫然とあらんや。しるべし、上上の機にあらざることを。また臨済かつて勝師の志気あらず、過師の言句きこえず。黄檗は勝師の道取あり、過師の大智あり。仏未道の道を道得せり、祖未会の法を会得せり。黄檗は超越古今の古仏なり。百丈よりも尊長なり、馬祖よりも英俊なり。臨済にかくのごとくの秀気あらざるなり。ゆゑはいかん。古来未道の句、ゆめにもいまだいはず、ただ多を会して一をわすれ、一を達して多にわづらふがごとし。あに四料簡等に道味ありとして、学法の指南とせんや。

雲門は雪峯の門人なり。人天の大師に堪為なりとも、なほ学地といふつべし。これらをもて得本とせん、ただこれ愁末なるべし。臨済いまだきたらず、雲門いまだいでざりし時は、仏祖なにをもてか学道の標準とせし。かるがゆゑにしるべし、かれらが屋裏に仏家の道業つたはれざるなり。憑拠すべ

きは参学の禅僧として、参学の功夫、教えを聴く機会はいくらでも得る立場にありながら、どうしてそのように茫然としていたのであろうか。

知るべきである。臨済禅師は最上の能力を有する人ではなかったことを。また臨済禅師は、まだかつて師に勝る志気はなく、師よりも勝れた言句があったと未だ聞いていない。黄檗禅師はその師の百丈禅師よりも勝れた禅漢であり、また馬祖よりも秀れた英俊であった。

臨済禅師には、このような秀れた志気はないのである。その理由はというと古から諸仏がまだ言われたことのない言句は夢にも言ったことはない。ただ多を解して一を忘れ、一に達して多に囚われるようである。どうして臨済禅師の四料簡の説などが、仏道の味得であるとして、仏道参学の指針とすることができようか。

雲門匡真大師は、雪峰真覚大師の門人である。衆生の大導師とするに十分な人であるが、なお学ばねばならぬ位の人というべきである。即ち煩悩を断滅して真理を覚知したけれども、その悟りに囚われる境地の人と言うことができる。学地の境を以って、仏の究極とする雲門の宗旨は、ただ仏法の末であろう。もし臨済禅師が、その当時いなかったり、雲門禅師が、もしも出現していなかったとすれば、仏祖方は、何をもって仏道参学者を指南する標準とされたであろうか。このような次第であるから、知らなければならないことは、臨

きところなきがゆゑに、みだりにかくのごとく胡乱説道するなり。このともがら、みだりに仏経をさみす。人これにしたがはざれ。もし仏経なげすつべくは、臨済・雲門をもなげすつべし。仏経もしもちゐるべからずば、のむべき水もなし、くむべき杓もなし。

また高祖の三路・五位は節目にて、杜撰のしるべき境界にあらず。宗旨正伝し、仏業直指せり、あへて余門にひとしからざるなり。

また杜撰のともがらいはく、道教・儒教・釈教、ともにその極致は一揆なるべし、しばらく入門の別あるのみなり。あるいはこれを鼎の三脚にたとふ。これいまの大宋国の諸僧の、さかりに談ずるむねなり。もしかくのごとくいはば、これらのともがらがうへには、仏法すでに地をはらうて滅没せり、また仏法かつて微塵のごとくばかりもきた

済・雲門の門流には、仏道の大精神は正伝されていないことである。それは仏道の根拠とすべきよりどころがないから、みだりにこのような乱れた道を説くのである。これらの連中はみだりに仏経をそしりさげすんでいる。当時の人々は決して彼らの言行に従ってはいなかったであろう。もし仏経を投げ捨てるべきであるならば、臨済・雲門をも投げ捨てるべきである。仏経を用いていけないとすれば、それは飲もうとするに水のないようなものであり、よしんば水があったにせよ、それを酌み取る柄杓のないようなものである。

また、高祖洞山大師の三路とか、五位とかは、仏法の節目、即ち、容易に会得し難い真理であって、杜撰の徒輩の解るような境地ではない。高祖の三路、五位は仏道の真理の正伝であり、仏道の大精神を直指しているのである。敢えて余門の臨済の四料簡、雲門の三句などとは同一に論ぜられないものである。

また今日、杜撰の徒輩らは「仏道は老子の道教、孔子の儒教と同じである。釈尊の仏教も老子、孔子の教えとともに、その極致は一つである。ただ入口だけが異なっているのみである」と説いている。あるいは鼎の三本の脚に喩えている。これが、今日の大宋国の多くの僧侶たちが考えている仏教に対する知識である。

仏道が彼らのいうような杜撰な第二義的なもので、主体性のないものであるならば、いま彼らの前には仏道の影も形も何もないのであろう。このような徒

らずといふべし。かくのごとくのともがら、みだりに仏法の通塞を道取せんとして、あやまりて仏経は不中用なり、祖師の門下に別伝の宗旨ありといふ。少量の機根なり、仏道の辺際をうかがはざるゆゑなり。仏経もちゐるべからずといはば、祖経あらんとき、もちゐるや、もちゐるべからずや。祖道に仏経のごとくなる法おほし、用捨いかん。もし仏道のほかに祖道ありといはば、たれか祖道を信ぜん。祖師の祖師とあることは、仏道を正伝するによりてなり。仏道を正伝せざらん祖師、たれか祖師といはん。初祖を崇敬することは、第二十八祖なるゆゑなり。仏道のほかに祖道をいはば、十祖・二十祖たてがたからん。嫡嫡相承するによりて、祖師を恭敬するゆゑは、仏道のおもきによりてなり。仏道を正伝せざらん祖師は、なんの面目ありてか人天と相見せん。いはんやほとけをしたふふかきこころざしをひるがへして、あらたに仏道にあらざらん祖師にしたが

輩が、みだりに自分らは仏道を悟っているように吹聴するために、あやまって「仏経は用いるにあたらない。祖師の門は教外別伝に（仏経のほかの正伝の仏道）道理がある」といっている。これらの考えはまことに低劣な考え方である。これらの考えは仏道の端っぽのことさえわかっていないからである。彼らのいうように、仏経は用いる必要がないと言うならば、祖師の経があったときには、これを用いるのか、用いてはいけないのか。すでに祖師道には仏経と同様の法が多い。この道理からしても、仏経を捨てるか、用いるかなどの論は、取るに足りない。もし仏道のほかに祖道があると言うのであれば、誰も祖道を信ずる者はないであろう。

祖師が祖師である道理は、祖師から祖師に嫡々仏道を正伝して来られたからである。仏道を正伝しない祖師を誰が祖師と呼ぶであろうか。

初祖達磨大師を崇敬するのは、釈尊から第二十八代目の祖師であるからである。仏道のほかに別に祖師道を樹立したならば、十代、二十代と仏道は正伝相続されなかったであろう。仏道の後継者より後継者に正伝し相承することによって祖師を崇敬するのは、仏道が尊重するに値するものであるからである。仏道を正伝しない祖師と称する人があったとするならば、どういう顔をして一切の衆生と逢うことができようか。ましてや仏を帰依し崇敬して仏道に入ったにも拘わらず、その深い志に背いて、新しく仏道を正伝しない祖師を信じて従

ひがたきなり。

いま杜撰の狂者、いたづらに仏道を軽忽するは、仏道所有の法を決択することあたはざるによりてなり。しばらくかの道教・儒教をもて仏教に比する、愚癡のかなしむべきのみにあらず、罪業の因縁なり、国土の衰弊なり。三宝の陵夷なるがゆゑに。孔老の道、いまだ阿羅漢に同ずべからず、いはんや等覚・妙覚におよばんや。孔老の教は、わづかに聖人の視聴を天地乾坤の大象にわきまふとも、大聖の因果を一生多生にあきらめがたし。わづかに身心の動静を無為の為にわきまふとも、尽十方界の真実を無尽際断にあきらむべからず。おほよそ孔老の教の仏教よりも劣なること、天地懸隔の論におよばざるなり。これをみだりに一揆に論ずるは、謗仏法なり、謗孔老なり。たとひ孔老の教に精微ありとも、近来の長老等、いかにしてかその少分をもあきらめん、いはんや万期に大柄をとらんや。かれにも教訓あり、修練あり、

うものがあろうか。

いまの見当ちがいの者どもが、むやみに仏道を軽んじるのは、仏道が本来の正法たることを撰択し、決定することができないからである。かりにも、かの道教、儒教と仏教とを比較するそのこと自身が、愚か者の悲哀とも言うべきであるばかりでなく、犯した罪の報いであり、国土が衰えたためである。それはまた、仏、法、僧の三宝が次第に衰えたためである。

孔子及び老子の道は、まだ小乗の阿羅漢果にも及ばない。ましてや菩薩の等覚、仏果たる妙覚に及ぼうか。孔子、老子の教えは、ただ聖人が天地の間に現われた諸現象を観察して結論する哲学であるに過ぎないのであって、仏祖の唱道せられる、三世に通ずる因果の法則の奥儀などは、孔子、老子の境地では、一生や多生の生を尽くしても、明らめ難いのである。ただ、現世における吾人の身心の行動は「無為」にある。すべての行動の極地が無為にあることを覚知しているが、仏道のように全世界の真実のすがたを、一切の相対的な観念を断ち切って、そのものになりきることを明らめることはできないのである。

すべて孔子、老子の教えが仏教よりも劣っていることは、天地の隔りがあることを論ずるまでもないことと同様である。これをみだりに同一に論ずるのは仏道を誹謗することである。むしろ、孔子、老子をそしることである。たとえ孔子、老子の教えに精妙なところがあるとしても、近ごろの長老たちには、そ

いまの庸流たやすくすべきにあらず。修しこころむるともがら、なほあるべからず。一微塵なほ他塵に同ずべからず。いはんや仏経の奥玄ある、いまの晩進、いかでか辨肯することあらん。両頭ともにあきらかならざるに、いたづらに一致の胡説乱道するのみなり。

大宋いまかくのごとくのともがら、師号に署し、師職にをり、古今に無慚なるをもて、おろかに仏道を乱辨す。仏法ありと聴許しがたし。しかのごとくの長老等、かれこれともにいはく、仏経は仏道の本意にあらず、祖伝これ本意なり、祖伝に奇特玄妙つたはれり。

かくのごとくの言句は、至愚のはなはだしきなり、狂顚のいふところなり。祖師の正伝に、またく一言半句としても、仏経に違せる奇特あらざるなり。仏経と祖道と、おなじくこれ釈迦

の一部分ですら明らめているはずはない。まして孔子の教えの究極たる「万期に大柄をとる」の意、万年にわたって天下の政治を取ることを明らめることができようか。孔子、老子の教えにも勿論、教訓があり修練がある。いまの浅学の人々には、たやすく理解すべきことではない。修練し実践する人は、なおさら無い。一微塵ですら、なお他の塵と同一に考えて軽視してはならない。ましてや仏教の奥深く果しない意義を、いまの後進の徒輩がどうして体験し得ようか。孔子、老子の教えも、仏教も二つとも明らめていないのにも拘わらず、いたずらに三教一致などというわけの解らぬことをいうだけのことである。

いまの大宋国には、このような徒輩が師号を朝廷よりもらったり、師家の職に就いており、恥しいと思っていないから、愚かにも仏道を乱している。仏道を了解しているとはいっているが、許すことのできない人々である。このような長老連のいずれもが異口同音に言っていることは、「仏経は仏道の根本義を伝えていない。祖師道の正伝こそ、仏道の根本義を正伝している。祖師道に、仏道のすぐれたこと、玄妙なることが伝わっている」と言っているのである。

このような説は、至愚の甚しいものである。道理を全く弁えようとせぬ言葉である。祖師の正伝の仏道は一言半句にしても仏経に相違した、特別に変った言説は一つもないのである。仏経と祖師道とは同じく釈迦牟尼仏より正伝して来た、そのことが世の中に流布せられたのである。

牟尼仏より正伝流布しきたれるのみなり。ただし祖伝は、嫡嫡相承せるのみなり。しかあれども、仏経をいかでかしらざらん、いかでかあきらめざらん、いかでか読誦せざらん。

古徳いはく、なんぢ経にまどふ、経なんぢをまよはさず。古徳看経の因縁おほし。

杜撰にむかうていふべし、なんぢがいふがごとく、仏経もしなげすつべくは、仏心もなげすつべし、仏身もなげすつべし。仏身心なげすつべくは、仏子なげすつべし。仏子なげすつべくは、仏道なげすつべし。仏道なげすつべくは、祖道なげすてざらんや。仏道祖道ともになげすてば、一枚の禿子の百姓ならん。たれかなんぢを喫棒の分なしといはん。ただ王臣の駆使のみにあらず、閻老のせめあるべし。近来の長老等、わづかに王臣の帖をたづさへて、梵刹の主人といふをもて、かくのごとくの狂言あり。是非を辨ずるに人

祖師道の正伝は、嫡々（正しい後継者）相承して来たのみである。しかしながら、祖師方が仏経を知らないはずもなく、また参究しないはずもなく、また読まないというはずはない。

古仏が言っている。

「汝らは経に迷わされるのであって、経は汝らを迷わさない」と。

古仏方の看経についての因縁話は数限りなく伝えられている。

私はここで世の粗漏な連中にひとこと教えておく。お前らが言うように、仏道は、仏経をもし投げ捨てるべきであるというならば、仏心をも投げ捨て仏身をも投げ捨てるべきである。仏心、仏身を投げ捨てるべきであるならば、仏弟子ということも投げ捨てるべきである。仏弟子たることを投げ捨てるならば、仏道も投げ捨てるべきである。仏道を投げ捨てるべきであるならば、祖師道だけはどうして投げ捨てないのであるのか。仏道も祖師道も投げ捨てるならば、もはや仏弟子ではなく、ただの邪説我論に囚われた者であろう。このような粗率な徒輩に懲戒の警策の分なしとは誰もいわないであろうか。そのような者は国王の家来に、一生涯追い使われたあげく死に、さらに閻魔大王に仏法誹謗の重刑を受けるであろう。

近頃の長老連は、ろくに修行もせず、わずかに王臣の許可状を持っていると

なし、ひとり先師のみこのともがらをわらふ。余山の長老等すべてしらざるところなり。

おほよそ異域の僧侶なれば、あきらむる道かならずあるらんとおもひ、大国の帝師なれば、達せるところさだめてあるらんとおもふべからず。異域の衆生、かならずしも僧種にたへず。善衆生は善なり、悪衆生は悪なり。法界のいく三界も、衆生の種品おなじかるべきなり。

また大国の帝師となること、かならずしも有道をえらばれず。帝者また有道をしりがたし、わづかに臣の挙をききて、登用するのみなり。古今に有道の帝師あり、有道にあらざる帝師おほし。にごれる代に登用せらるるは、無道の人なり。にごれる世に登用せられざるは、有道の人なり。そのゆゑはいかん。知人のとき、不知人のときあるゆゑなり。黄梅のむかし、神秀あるこ

いうだけで寺院の住持人となるから、このような無智蒙昧な言説をなすのである。またそのことに就いて、是非、正邪を判断する人もない。ただ独り、先師如浄禅師だけがこの長老連の言動を笑われた。如浄禅師以外の長老連は、すべて仏道の何たるかを知らないからである。

すべて外国の僧侶であるから、仏法の道理を必ず明らめているであろうと思い、大国の帝王の師であるから、仏道を必ず体達しているであろうと思ってはならない。外国の衆生でも、必ずしも僧侶になるだけの仏種であるものばかりではない。やはり善い衆生は善く、悪い衆生は悪いのである。全世界の衆生というものは、何処でも同様である。

また大国の帝王の師となる人は、必ずしも仏道に達した人が選ばれるとは限らない。帝王もまた、仏道に達した人かどうか知っている人は少ない。ただ臣下のすすめを聞いて採用するだけである。古今に稀な仏道に達した帝王の師もあるが、そうでない帝王の師も多い。濁った時代に登用せられる人は、仏道を体得していない人である。濁った世に登用されない人は、仏道を体験した人である。その理由はなんとなれば、天下に道が行われるときは、仏道を体験せる人が用いられるときであり、道の行われないときは、仏道を体験せる人は用いられないときであるからである。

とをわすれざるべし。神秀は帝師なり。簾前に講法す、箔前に説法す。しかのみにあらず、七百高僧の上座なり。黄梅のむかし、盧行者あること、信ずべし。樵夫より行者にうつる。般柴をのがるとも、なほ碓米を職とす。卑賤の身うらむべしといへども、出俗越僧、得法伝衣、かつていまだむかしもきかざるところ、西天にもなし、ひとり東地にのこれる希代の高躅なり。七百の高僧もかたを比せず、天下の龍象あとをたづぬる分なきがごとし。まさしく第三十三代の祖位を嗣続して仏嫡なり。五祖、知人の知識にあらずば、いかでかかくのごとくならん。

かくのごとくの道理、しづかに思惟すべし、卒爾にすることなかれ。知人のちからをえんことをこひねがふべし。人をしらざるは自他の大患なり、天下の大患なり。広学措大は要にあら

五祖弘忍禅師のときに、神秀上座のいたことを忘れてはならない。神秀上座は帝王中宗皇帝の師である。つねに帝王の前で仏典の講義、仏道の説法をし、そればかりでなく七百人の高僧の上座であった。

黄梅山の五祖弘忍禅師の弟子に六祖慧能があったことを信ずべきである。この人は、木樵から行者になった人である。柴を運ぶことはやめたが、なお米搗をその任務とせられた。卑賤の身分は嘆かわしいけれども、非凡の人であり、すべての僧より勝れていられた。遂に五祖より仏法を正伝せられ、祖師伝来の袈裟を伝えられたのは、いまだかつて中国においては昔から聞いたことがないことである。インドにも例のないことである。ただ中国にだけその例があるのは、稀に見る立派な模範とすべき人であったからである。七百の高僧も肩を並べる人はいなかった。六祖の下には天下抜群の僧が多く、その道場に集る者、雲の如しといわれた。まさしく釈尊から第三十三代目の祖師の位を相継せられた嫡孫なのである。五祖弘忍禅師に人を見る眼力がなかったならば、どうしてこのようなことができようか。

諸大衆よ、この道理を心しずめて反省すべきである、おろそかにしてはならない。まことに人は、人を知る力量を身につけることを切に願うべきである。人を知る力量の無いことは、自他の病であり、天下の大患である。広く学んで「ものごと」を処置する能力は、大切なことでなく、人を知る眼力、人を知る

ず、知人のまなこ、知人の力量、いそぎてもとむべし。もし知人のちからなくば、曠劫に沈淪すべきなり。

しかあればすなはち、仏道にさだめて仏経あることをしり、広文深義を山(せん)海(がい)に参学して、辧道の標準とすべきなり。

正法眼蔵仏経第四十七

爾時寛元元年癸卯秋九月、庵居于越州吉田県吉峯寺而示衆。

力量こそ、急いで求めなければならない大切なことである。もし人を知る能力がなければ、永久に正法を知らず、無明の世界から脱することはできないであろう。

仏道の参学は以上述べたように、仏道には必ず仏経の有ることを知り、仏経の広く深い真理を山海に参学して、仏道辧道の標準とすべきである。

正法眼蔵第四十七　仏経

この時、寛元元年癸卯(みずのとう)秋九月、越前の国吉田県吉峰寺に庵居して大衆に示す。

正法眼蔵第四十八　法性

あるいは経巻にしたがひ、あるいは知識にしたがうて参学するに、無師独悟するなり。無師独悟は、法性（ほっしゃう）の施為なり。たとひ生知なりとも、かならず尋師訪道すべし。たとひ無生知なりとも、かならず功夫辦道すべし。いづれの箇箇か生知にあらざらん、仏果菩提にいたるまでも、経巻・知識にしたがふなり。

仏道の参学は、あるいは経巻（きょうかん）に従い、あるいは正しい師に従うことである。しかし結局は、無師独悟である。自らの修証の力によって自己本来の面目、本具の法性（ほっしょう）（仏心）の現成、真理の体験にある。経巻あるいは正しい師と自己が一如となることで、経巻も師も自己も法性と観ぜられるとき無師の体験となる。無師独悟のこの仏心の現成、真理の体験は、法性おのずからの働きである。

たとえ、生れながらに知るという能力（法性）を持つ人であっても、必ず正師（しょうし）に従って道を学ぶべきである。たとえ生れぬ前から真理を悟る知、即ち「無（む）生知（しょうち）」を持っていても、必ず師につき経典を学んで功夫、修行すべきものである。誰でも生知のない者はない。とはいうものの修行しなければ現成しないものであるから、無上の菩提（さとり）を得るに至るまで、正師に従い経巻に従って参学すべきである。

しるべし、経巻・知識にあうて法性三昧をうるを、法性三昧にあうて法性

知るべきである。経巻、正師に値（あ）って自己の法性（真理）を得ることを、法性三昧（三昧はありのまま、純粋の本性になりきる）に値って法性三昧を得る生知と

三昧をうる生知といふ。これ宿住智をうるなり、三明をうるなり。これ阿耨菩提を証するなり、生知にあうて生知を習学するなり、無師智・自然智にあうて無師智・自然智を正伝するなり。もし生知にあらざれば、経巻・知識にあふといへども、法性をきくことえず、法性を証することえざるなり。大道は、如人飲水、冷暖自知の道理にはあらざるなり。一切諸仏および一切菩薩、一切衆生は、みな生知のちからにて、一切法性の大道をあきらむるなり。経巻・知識にしたがひて法性の大道をあきらむるを、みづから法性をあきらむるとす。経巻これ法性なり、自己なり。知識これ法性なり、自己なり。法性これ知識なり、法性これ自己なり。法性自己なるがゆゑに、外道魔党の邪計せる自己にはあらざるなり。法性には外道魔党なし、ただ喫粥来、喫飯来、点茶来のみなり。

いうのである。この生知を得るというのは、宿住智（過去の事を知る智、宿住明、宿命明ともいう）などの三明（三明は、宿命明、天眼明、漏尽明のこと、明は智慧のことをいう。宿命明は自他の過去世の生死を知る智、天眼明は自他の未来の生死を知る智、漏尽明は現実の苦を知って一切苦を脱する智、三世に通ずる明智、悟りの智）を得るのである。これが悟りの智を現成するのである。生知に値って生知を学習するのである。無師智（仏智）・自然智（仏智）に値って、無師智、自然智を正伝することである。もし人が生知を有しないとするならば、経巻、正師に値うことができたとしても、法性の道理を聞くことができない。したがって、自己本具の法性を悟ることもできないのである。

法性の仏道は、人が水を飲んで、その冷暖を自分で知るような道理ではないのである。水という外部の存在に対する問題でなくて、心の問題なのである。自己の問題である。自己の問題は自己で知るほかはないのである。一切の諸仏及び一切の菩薩、一切の衆生は、みな生知の力で、一切の法性の道理を明らめるのである。経巻、正師に従って法性の道理を明らめるのを、自己の法性を明らめるというのである。経巻は法性そのものであり自己そのものである。正師は法性であり自己である。法性は知識であり自己である。法性は自己そのものであるから、外道、天魔等の邪見による「自己は永遠に滅しないもの」という考えによる不滅の「真我」を自己の本性とする外道の自己とは全く趣きを異に

しかあるに、三二十年の久学と自称するもの、法性の談を見聞するとき、茫然のなかに一生を蹉過す。飽叢林と自称して、曲木の牀（しやう）にのぼるもの、法性の声をきき、法性の色（しき）をみるに、身心依正、よのつねに紛然の窟坑に昇降するのみなり。そのていたらくは、いま見聞する三界十方撲落してのち、さらに法性あらはるべし、かの法性は、いまの万象森羅（まんざうしんら）にあらずと邪計するなり。法性の道理、それかくのごとくなるべからず。この森羅万象と法性と、はるかに同異の論を超越（てうをつ）せり、離即の談を超越せり。過現当来にあらず、断常にあらず、色受想行識にあらざるゆゑに法性なり。

洪州江西馬祖大寂禅師云（ク）、一切衆生、従（リ）二無量劫一（コノカタ）来、不レ出（デ）二法性三昧（ヲ）一、

する。法性の働きはただ粥や飯を食べ茶を喫する日常の起居動作に過ぎない。

このようなことを知らないで二十年、三十年の古参の参学と自称するものも法性の語を見聞しても、法性の何たるかを知ることなく、茫然と一生を過す者がある。禅僧としての修行も証りも終ったと自称自慢して、曲木（きょくもく）（曲彔（きょくろく）、曲ともいう、導師の説法、法要に用いる椅子）の座に上り、大衆に説法する者も、法性の説法を聞き、法性の様相を見ても、その説法する声「あらゆるものごと」の現われが、法性そのものの現成であることを悟らず、自己の身心および自己の生活自体の一般世間の穢（けが）れと苦しみの洞窟（ほらあな）のなかの闇黒の生活に右往左往するのみである。どうして、そのような現状であるかと言えば、いまわれわれの現前の森羅万象のあらゆるものごとが消滅して後に、さらに改めて法性が現われるであろう。法性なるものは、いまわれわれの現前の森羅万象のそれでないと曲解しているからである。

法性の論理は、そのような二元論的なものでない。現象と法性は平等、差別の談をも超越しており、離、不離、即、不即とかの論を脱落し、無常、常住、過去、現在、未来等の空間、時間の滅、不滅の現象ではない。認識、意識を超えた絶対性のもの、即ち真理そのものが「法性」なのである。

洪州江西（こうぜい）の馬祖大寂禅師が言われた。

「一切の衆生は、無限の過去以来、法性三昧（真理自体）を出てない。永遠

長在法性三昧中、著衣喫飯、言談祇対。六根運用、一切施為、尽是法性。

馬祖道の法性は、法性道法性なり。馬祖と同参す、法性と同参なり。すでに聞著あり、なんぞ道著なからん。法性騎馬祖なり。人喫飯、飯喫人なり。法性よりこのかた、かつて法性三昧をいでず。法性よりのち、法性をいでず。法性よりさき、法性をいでず。法性とならびに無量劫は、これ法性三昧なり。法性を無量劫といふ。

しかあれば、即今の遮裏は法性なり、法性は即今の遮裏なり。著衣喫飯は、法性三昧の著衣喫飯なり。衣法性現成なり、飯法性現成なり。喫法性現成なり、著法性現成なり。もし著衣喫

に真理の絶対境のなかにおいて著衣し、喫飯し、対面して、談話する等の感覚や意識の〈はたらき〉も、一切の〈ものごと〉の〈はたらき〉も、ことごとくみな真理の働きそれ自体なのである」と。

馬祖の説く真理は、即ち真理の説く真理である。真理と馬祖とは同じなのである。さらに馬祖と真理とは同じなのである。馬祖はすでに真理に対して深い究明があるのであり、真理の体験がある限り、どうして真理に関してのことばがなかろうか。法性が馬祖にのって二者対立のないことで、馬祖という人が、真理という飯を食べるのであり、真理という飯が、馬祖という人を食べるようなものである。真理は真理となって以来、真理の絶対境、即ち真理説法そのものになりきって、未だかつてそれより出たことはない。真理というものが存在した無限の過去から、真理より外に出たことはなく、また無限の将来も、この真理より外には出ないと言い得るのである。真理と無量無限のときとは、ともに真理の絶対境そのものである。即ち真理は無量無限のときそのものである。これが真理というものである。

このようであるから、吾人の現実の生活、即ちこの「今」は真理である。真理は「今」の吾人である。吾人の着衣、喫飯は真理の絶対境の着衣、喫飯である。衣は真理の現成である。飯は真理の現成である。食べることは真理の現成である。着ることも真理の現成である。もし着衣せず、喫飯せず、対面して談

飯せず、言談祇対せず、六根運用せず、一切施為せざるは、法性三昧にあらず、不入法性なり。

即今の道現成は、諸仏相授して釈迦牟尼仏にいたり、諸祖正伝して馬祖にいたれり。仏仏祖祖、正伝授手して法性三昧に正伝せり。仏仏祖祖、不入にして法性を活鱍鱍ならしむ。文字の法師たとひ法性の言ありとも、馬祖道の法性にはあらず。不出法性の衆生、さらに法性にあらざらんと擬するちから、たとひ得処ありとも、あらたにこれ法性の三四枚なり。法性にあらざらんと言談祇対、運用施為する、これ法性なるべきなり。

話せず、感覚、意識の「はたらき」なく「一切のものごと」の「はたらき」がなければ、真理の絶対境もない。即ち一切の「ものごと」の「はたらき」が真理そのものである。もし、このように了解しなければ、真理の体験は得られない。真理の絶対境と、自己と一つのものになっていないのである。

「今」の馬祖のいう現成は、諸仏が相授け、相受けて釈迦牟尼仏に至り、歴代の諸祖が正伝せられて、馬祖禅師に至ったのである。仏から仏へ、祖師から祖師に正伝し、手から手へ、授けられ、受けられて、師の真理の絶対境を、弟子の真理の絶対境に正伝されたのである。即ち仏から仏へ、祖師から祖師に、正伝された真理の絶対境とは、真理を出でず、入らずの境地をも解脱した境地であり、真理を自由自在に活動させる境地である。

文字すなわち経論の言説に囚われている法師は、たとえ真理の道理に就いての言説があったとしても、馬祖のいう真理ではない。

馬祖が、一切衆生はことごとく真理を出でず、と言われたところの衆生は、なおも真理ではないと思う人の力量が、さらに真理でない衆生を考え出して、その考えに、たとえ長所があったとしても、その新しく考え出した真理でない衆生もそれ自体、新たに真理の道理にほかならないのである。したがって真理でない衆生と対談するのも、一切の「はたらき」も真理であるべきである。「はたらき」自体が真理であるからである。

無量劫の日月は、法性の経歴なり。現在未来もまたかくのごとし。身心の量を身心の量として、法性にとほしと思量するこの思量、これ法性なり。身心量を身心量とせずして、法性にあらずと思量するこの思量、これ法性なり。思量・不思量、ともに法性なり。性といひぬれば、水も流通すべからず、樹も栄枯なかるべしと学するは、外道なり。

釈迦牟尼仏道、如是相、如是性。

しかあれば、開華葉落、これ如是性なり。しかあるに、愚人おもはくは、法性界には開華葉落あるべからずと。しばらく他人に疑問すべからず、なんぢが疑著を道著に依模すべし。他人の説著のごとく挙して、三復参究すべし。さきより脱出あらん。向来の思量、それ邪思量なるにあらず、ただあきらめざるときの思量なり。あきらめんとき、この思量をして失せしむるに

無量の時間を通じて存在する日月の運行は、真理の運行に外ならないのである。現在、未来のときもまた同様である。

吾人の身心の思量をもって、すべて身心の思量だと考えて、真理には遠いと思量するのも、その凡夫としての思量もまた真理である。一切衆生は、身心量は法性真理の現成ではないと思量する、この思量もそれ自体が真理である。思量もまた思量を超えた思量（不思量）もともに真理である。法性（真理）の性というものは、水も流通し得ない固定したものであり、樹も繁ったり枯れたりすることはない常住不変のものであろうと参学するのは、外道の徒輩である。

釈迦牟尼仏の言葉の（法華経方便品十如是の説）、如是相、如是性とは、法性、（真理）の開華、葉落が、如是性である。

このようであるにも拘わらず、愚人の思うのには、真理の世界には開華も葉落もあるはずはないと思量している。しばらくの間、他人に疑問とするところを問うてはならない。汝の疑いも真理であるから、その疑いの言葉をそのままに、自己に問うてみるべきである。自己の言説を、他人の言説の如くにして、三度四度、反復して参究すべきである。そのときは、真理の世界には開華葉落がないと言う前の疑いより、解脱することができるであろう。

先ほどの思量は、間違った思量であるのではない。ただ、真理の道理を明らめないときの思量である。若しも真理の道理を明らめるときには、この未明の

あらず。開華葉落、おのれづから開華葉落なり。法性に開華葉落あるべからずと思量せらるる思量、これ法性なり。依模脱落しきたれる思量なり。このゆゑに如法性の思量なり。思量法性の渾思量、かくのごとくの面目なり。

馬祖道の尽是法性、まことに八九成の道なりといへども、馬祖いまだ道取せざるところおほし。いはゆる、一切法性不出法性といはず、一切法性尽是法性といはず、一切衆生不出衆生といはず、一切衆生法性之少分といはず、一切衆生一切衆生之少分といはず、一切法性是衆生之五分といはず、半箇衆生半箇法性といはず、無衆生是法性といはず、法性不是衆生といはず、法性脱出法性といはず、衆生脱落衆生といはず、ただ衆生は法性三昧をいでずとのみきこゆ。法性は衆生三昧をいづべからずといはず、法性三昧の衆生三昧に出入する道著なし。いはんや法性の成仏きこえず、衆生証法性きこえず、

思量を他に失うのではない。真理の開華葉落は、自己自身の開華葉落である。真理に開華葉落は、あるはずがないと思量する、その思量が真理である。真理により則ってみれば脱落してくる思量である。この故に、この思量は、如という真理の思量である。思量すなわち真理であることを、全身全心をもって思量するのが、思量の真実の面目である。即ち脱落の思量である。

馬祖の言われた「尽く、是れ真理」ということばは、八九まで成った（法性は十分である）言葉ではあるが、馬祖の語には言い残しているところが多いということができる。

それは何かということを挙げるなら、第一に、一切の真理は真理を出ない、と言わない。第二は、一切の真理は尽く是れ真理であると言わない。第三に、一切の衆生は衆生としての存在であって、この存在は人間にのみ限定すべきでない、ということを言っていない。生物、無生物など一切の存在の故に衆生は衆生で、何ら他に代りの存すべきものでない。第四は、一切衆生は真理の一少部分といわず、一切衆生は一切衆生の一少部分といわない（全衆生ではない）。また第五に、一切の真理は是れ衆生の一少部分であるとは言っていない。この場合の衆生は、広義の意味の一切を予想し、この衆生の故に真理も衆生の少分と言わねばならぬ。第六は、「半箇の衆生は半箇の真理とは言わない」、衆生と真理とは異名同体であるからである、ということを言ってはいない。第七は、

法性証法性きこえず、無情不出法性の道なし。

しばらく馬祖にとふべし、なにをよんでか衆生とする。もし法性をよんで衆生とせば、是什麽物恁麽来なり。もし衆生をよんで衆生とせば、説似一物即不中なり。速道速道。

衆生といっても衆生の相がない真の衆生というべきであるから、無衆生と名づけるのである。この意味の衆生をはじめて真理というべきである。第八は、真理は独立無伴のもの、衆生は独立無伴のもの、真理は真理としての絶対性、存在の本体性がある。衆生においても同様である。第九は、真理は相対を含んでの絶対であるから、真理といってもその自性のない存在で、真理が真理を脱落、跳出の存在なのである、とも言わない。また衆生が脱落衆生であるとは言っていない。ただ衆生は、真理の絶対境を出でずとだけきこえ、真理は衆生になりきることから出でてはならないとは言っていない。真理の絶対性が衆生三昧に出入する言葉がない。まして、真理（仏性）の体験（証）については、何も言っていない。衆生が真理を証ることも言っていない。法性が法性を証ることも言っていない。無情が法性を出ないとも言っていない。

ここで馬祖に問うことは、何を呼んで衆生と言うのであるか。もし真理を呼んで衆生とするならば、真理が衆生なのであろうか、それは真理とも衆生とも名づけることはできない。その正体は何物なのか、どこから現われて来たのか衆生を名づけて衆生と呼ぶならば、衆生ではない真理、仏性、山河大地などがあり、それらの一つのものを示しても、衆生を的確に言い表わしてはいない。とすればここに、何と言うのか、速く言え、速く言え。

正法眼藏法性第四十八

于レ時日本寛元元年癸卯孟冬、在ニ越宇吉峯古精舎ニ示衆。

正法眼藏第四十八　法性

この時、日本寛元元年癸卯（みずのとう）旧暦十月、越宇吉峯古精舎に在りて衆に示す。

正法眼蔵第四十九　陀羅尼

参学眼あきらかなるは、正法眼あきらかなり。正法眼あきらかなるゆゑに、参学眼あきらかなることをうるなり。この関棙を正伝すること、必然として大善知識に奉覲するちからなり。これ大因縁なり、これ大陀羅尼なり。いはゆる大善知識は、仏祖なり。かならず巾瓶に勤恪すべし。

しかあればすなはち、擎茶来・点茶来、心要現成せり、神通現成せり。盥水来・瀉水来、不動著境なり、下面了知なり。仏祖の心要を参学するのみにあらず、心要裏の一両位の仏祖に相逢

仏道の参学（参禅学道）の眼が明らかなときには、自ら仏道の眼も明らかとなる。仏道の眼が明らかとなる故に、参学の眼が明らかとなることができる。この参学眼と仏道眼とは一体であるという仏道の奥儀を正伝することのできるのは、必ずすぐれた善知識（正師）に参学随順することによるのである。これが大きな因縁であり、これが大陀羅尼である。ここでいう正師とは仏師のことである。必ずそのお側にあって厳粛に、慎しんで奉仕すべきである。それが大きな因縁となるのである。大善知識は仏祖である。必ず日々の水瓶を運び、手巾を持つなどの雑用の一々に、慎しんで師の身近に仕えなければ大陀羅尼は現成しない。

このようであるから茶を運び、茶を点てることに陀羅尼の真髄が現成し、働きが現成する。水桶を運んだり、水を瀉いだり、瓶中の水を動かさないで運んだり、控えの部屋で師の意を知ることなど、みな陀羅尼の現成である。このことは仏祖の陀羅尼を参学するのみでなく、仏智見開発のために参学するのみで

するなり。仏祖の神通を受用するのみにあらず、神通裏の七八員の仏祖をえたるなり。これによりて、あらゆる仏祖の神通は、この一束に究尽せり。あらゆる仏祖の心要は、この一拈に究尽せり。このゆゑに、仏祖を奉覲するに、天華天香をもてする、不是にあらざれども、三昧陀羅尼を拈じて奉覲供養する、これ仏祖の児孫なり。

いはゆる大陀羅尼は、人事これなり。人事は大陀羅尼なるがゆゑに、人事の現成に相逢するなり。人事の言は、震旦の言音を依模して、世諦に流通せることひさしといふとも、梵天より相伝せず、西天より相伝せず、仏祖より正伝せり。これ声色の境界にあらざるなり。威音王仏の前後を論ずることなかれ。

なく、さらに一歩進めて仏祖に相見することを重大であるとしなくてはならない。また仏祖に相見するばかりでなく、仏祖の働きを自己のものとしなければならない。またそれのみでなく、その働きの七八人（龍潭、天皇、潙仰、香厳、南泉、隠峰、帰宗、黄龍）の仏祖を、今ここに陀羅尼の現成として得たのである。これによってあらゆる仏祖の仏智は、この一陀羅尼の門の一束に究め尽くし、すべての仏祖の心の根本は一拈に尽くされている。この故に仏祖を敬い、お仕えするに、妙華妙香をもってすることも善いことであるが、それは物の供養に留まり、仏道の上の供養とはならない。だから、われわれは仏道の上の供養としては三昧陀羅尼（仏智慧）になりきることをもって仏を見、供養することである。このことを行う者こそ仏祖の児孫である。

いうところの大陀羅尼は、人事ということである。嫡々相続せられて来た、仏祖の人事の威儀、焼香、礼拝、依止（帰依して師に随う）、奉勤等、いうならば大陀羅尼（仏智）は日日の具体的な現成に経験する人事である。人事ということばは、中国の言音を模倣して、俗世間に昔から流通しているけれども、この人事は、梵天王より相伝せられたものではない、またインドより伝来せられたものでもない。仏祖より正伝せられたものである。この人事は、見聞し覚知することのできる「ものごと」の現われではないのである。「ものごと」の始る以前に存在していたとか存在していないとかの論を論ずることなかれである。

その人事は、焼香礼拝なり。あるいは出家の本師、あるいは伝法の本師あり。伝法の本師すなはち出家の本師なるもあり。これらの本師にかならず依止奉覲する、これ咨参の陀羅尼なり。いはゆる、時時をすごさず参侍すべし。

安居のはじめをはり、冬年および月旦月半、さだめて焼香礼拝す。その法は、あるいは粥前、あるいは粥罷をその時節とせり。威儀を具して師の堂に参ず。威儀を具すといふは、袈裟を著し、坐具をもち、鞋襪を整理して、一片の沈箋香等を帯して参ずるなり。師前にいたりて問訊す。侍僧ちなみに香炉を装し燭をたて、師もしさきより椅子に坐せば、すなはち焼香すべし。師もし帳裏にあらば、すなはち焼香すべし。師もしは臥し、もしは食し、かくのごときの時節ならば、すなはち焼香すべし。師もし地にたちてあらば、請和尚坐と問訊すべし、請和尚穏便とも請す。あまた請坐の辞あり。和尚を椅子に請し坐せしめてのちに問訊す。曲

その人事は焼香、礼拝である。あるいは出家するときの本師、あるいは仏法を伝える本師等がある。これらの本師には、必ず弟子の位置に立って本師を拝するのである。このことは初相見の陀羅尼である。いわゆる、時を移さず威儀を正しく参侍すべきである。

また安居の初めと終り、冬至と月の初め、月の半ばの定ったときに焼香礼拝する。

その方法は、あるいは朝の食事前、またはその後を以って行われる。

このときは袈裟を掛け、坐具を持ち、はきものや襪子（たび）などに注意して、また沈香、箋香などを持参して拝参するのである。

師の前に到って相見の合掌をする。

師の侍者はそのとき、香爐をととのえ、蠟燭の火をつける。師がもし始めから椅子に坐っているならば、すぐに焼香すべきである。師がもし戸帳の後ろにいるときも、直ちに焼香し、師がもし臥したり、食事をとっているときにも、直ちに礼拝すべきである。

師がもし地に立っているときは「和尚さま、どうぞお坐り下さい」と、挨拶し、あるいは「和尚さま、どうぞお楽に」とも言う。

その他に着席をお願いする言葉もある。

躬如法なるべし。問訊しをはりて、香台の前面にあゆみよりて、帯せる一片香を香炉にたつ。香をたつるには、香あるいは衣襟にさしはさめることあり、あるいは懐中にもてるもあり、あるいは袖裏に帯せることもあり、おのおの人のこころにあり。問訊ののち、香を拈出して、もしかみにつつみたらば、左手へむかひて肩を転じて、つつめる紙をさげて、両手に香を擎て香炉にたつるなり。すぐにたつべし、かたぶかしむることなかれ。香をたてをはりて、叉手して、右へめぐりてあゆみて、正面にいたりて、和尚にむかひて曲躬如法問訊しをはりて、展坐具礼拝するなり。拝は九拝、あるいは十二拝するなり。拝しをはりて、収坐具して問訊す。あるいは一展坐具礼三拝して、寒喧をのぶることもあり。いまの九拝は寒喧をのべず、ただ一展三拝を三度あるべきなり。その儀、はるかに七仏よりつたはれるなり。宗旨正伝しきたれり。このゆゑに、この儀をもち

和尚に椅子に坐ってもらった後に、問訊合掌する。身を曲げて頭を下げて問訊（挨拶）の合掌をする。すべて法規の通りにする。さらに香台の前面に歩み寄って、持っている香の一片を香爐に入れる。香を薫ずる前には紙につつんで香を衣の襟に差しはさむこともあり、あるいは懐中に入れて持っていることもあり、あるいは袖の中に入れて持っていることもある。それは各人の思いのままである。

問訊の後、香を取り出して、もしそれが紙に包んであったなら、左の方にからだを向けて包み紙を取り去って、両手で香を捧げて香爐にたてるのである。真っすぐたてなさい、傾かせてはならない。香をたて終ったら、叉手（胸の両手を組んで当てる）して右へ回って歩き、正面に至って和尚に向かい、定った法によって身体を折り曲げて問訊し終って、坐具を展べて礼拝するのである。

その礼拝は、九拝か十二拝するのである。拝し終って坐具をおさめて合掌する。あるいは一度坐具をひろげて礼拝を三度して、時節の寒暖の挨拶を述べることもある。いまのこの九拝は時節の挨拶ではない。一度坐具をひろげて、三度礼拝をくり返すべきである。

この儀式は、はるか昔の過去七仏より伝った儀式である。その道理が正しく伝えられて来たのである。この故に、この儀式を用いるのである。このような礼拝の儀式は、ときによって廃せられたことはなく伝わっている。

ゐる。かくのごとくの礼拝、そのときをむかふるごとに廃することなし。そのほか、法益をかうぶるたびごとには礼拝す、因縁を請益せんとするにも礼拝するなり。二祖そのかみ見処を初祖にたてまつりしとき、礼三拝するがごときこれなり。正法眼蔵の消息を開演するに三拝す。

しるべし、礼拝は正法眼蔵なり、正法眼蔵は大陀羅尼なり。請益のときの拝は、近来おほく頓一拝をもちゐる。古儀は三拝なり。法益の謝拝、かならずしも九拝・十二拝にあらず。あるいは三拝、あるいは触礼一拝なり。あるいは六拝あり。ともにこれ稽首拝なり。西天にはこれらを最上礼拝となづく。あるいは六拝あり、頭をもて地をたたく。いはく、額をもて地にあててうつなり、血のいづるまでもす。これにも展坐具せるなり。一拝・三拝・六拝、ともに額をもて地をたたくなり。あるいはこれを頓首拝となづく。世俗にもこの拝あるなり、世俗には九品の

そのほかに、師に教えを受ける度毎に礼拝する。それは一大事の因縁、即ち生死問題の解決、無上の悟りについて教えを乞うときであるから礼拝するのである。

昔、二祖慧可大師が初祖達磨大師に、自己の悟りの境地を述べたとき、礼拝を三度したのもこの威儀である。正法眼蔵のあり方、仏道の消息を開演するときには三拝の現成となるのである。

知るべきである。礼拝は正法眼蔵そのものである。正法眼蔵は大陀羅尼そのものである。師に教えを乞うときの拝は、近ごろは多く、一拝の礼拝を用いている。昔のしきたりは、三拝である。師の説法を聴問するお礼の拝は、必ずしも九拝、十二拝ではない。あるいは三拝、あるいは触礼一拝である（触礼は坐具を畳んだまま床において頭を低て坐具に触れること）。あるいは六拝のときもある。ともにこれらの拝は稽首拝である。

インドにおいては、これらの拝を最上の礼拝と名づけている。あるいは六拝するときもあるが、そのときには頭で地を叩くのである。即ち頭をもって地に当てて打つのである。血の出るまでも地を打つのである。このときにも坐具をひろげるのである。一拝も三拝も六拝も、ともに頭で地を打つのである。あるいは、これを頓首拝というときもある。

俗世間にもこの拝はある。俗世間には、九種類の礼拝がある。師の説法を聴

拝あり。法益のとき、また不住拝あり。いはゆる、礼拝してやまざるなり、百千拝までもいたるべし。ともにこれら、仏祖の会にもちゐきたれる拝なり。

おほよそこれらの拝、ただ和尚の指揮をまぼりて、その拝を如法にすべし。おほよそ礼拝の住世せるとき、仏法住世す。礼拝もしかくれぬれば、仏法滅するなり。

伝法の本師を礼拝することは、時節をえらばず、処所を論ぜず、拝するなり。あるいは臥時・食時にも拝す、行大小時にも拝す。あるいは牆壁をへだて、あるいは山川をへだてても遙望礼拝するなり。あるいは劫波をへだてて礼拝す、あるいは生死去来をへだてて礼拝す、あるいは菩提涅槃をへだてて礼拝す。

弟子小師、しかのごとく種種の拝をいたすといへども、本師和尚は答拝せず、ただ合掌するのみなり。おのづから奇拝をもちゐることあれども、おぼろげの儀にはもちゐず。かくのごとく

聞するときもまた不住拝というのがある。即ち不住拝とは、礼拝してやめない拝である。百千拝までも至るのである。ともに、これらの礼拝は、仏祖の道場にて用いる礼拝である。

すべて、これらの礼拝は、ただ師の和尚の指図を守って、その拝を法の定めた通りになすべきである。すべて礼拝が、この世に行われるときは、仏法もまた、この世に行われるときである。礼拝がもし、この世に行われないときは、仏法もまた亡びるのである。

仏法を伝える本師を礼拝することは、時節を選ばず、ところを論ぜず、礼拝するのである。

師が寝ておられるときでも礼拝し、食事のときでも礼拝し、大小便をせられるときにも礼拝するのである。あるいは垣根、壁を隔てて、あるいは遙かに山河、海を隔てて遙拝し、あるいは生死の事実を隔てて遙拝し、あるいは大悟をも越えて遙拝するのである。

このように種々の礼拝をするけれども、礼拝せられる方の本師の和尚は、答拝しないで、ただ合掌するだけである。しかし師が、自ら奇拝（弟子の謝拝三拝目に一拝をすること）をせられることもあるが、普通のときには答拝せられないのである。

の礼拝のとき、かならず北面礼拝するなり。本師和尚は、南面して端坐せり。弟子は本師和尚の面前に立地して、おもてを北にして、本師にむかひて本師を拝するなり。これ本儀なり。みづから帰依の正信おこれば、かならず北面の礼拝、そのはじめにおこなはると正伝せり。

このゆゑに、世尊の在日に、帰仏の人衆・天衆・龍衆、ともに北面にして世尊を恭敬礼拝したてまつる。最初には阿若憍陳如（亦名二拘隣一）・阿湿卑（亦名二阿陛一）・摩訶摩南（亦名二摩訶拘利一）・婆提（亦曰二跋提一）・婆敷（亦名二十力迦葉一）、この五人のともがら、如来成道のち、おぼえずして起立し、如来にむかひたてまつりて、北面の礼拝を供養したてまつる。外道魔党、すでに邪をすてて帰仏するときは、必定して自構他構せざれども、北面礼拝するなり。

それよりこのかた、西天二十八代、東土の諸代の祖師の会にきたりて正法に帰する、みなおのづから北面の礼拝するなり。これ正法の肯然なり、師弟

このような礼拝のときには、必ず北に面を向けて礼拝するのである。本師の和尚は、南に向かって正しく坐っている。弟子は本師和尚の面前に立って、顔を北にして本師に向かい、本師を拝するのである。

これが本式の儀則である。

自ら師に随う心が正しく信心として生じたならば、必ず北面の礼拝が仏道を求める最初の心として現われるものであると正伝されている。

この故に、釈尊がこの世におられたときには、仏に帰依し奉るすべての衆生のことごとくは、みな北面して釈尊を恭敬し、礼拝し奉るのである。最初には、阿若憍陳如と阿湿卑と摩訶摩南と婆提と婆敷の五人の人が仏陀の成道の直後、初めて仏陀に相見したとき、われを知らず立ち上がり、仏陀の前に進み寄り、北面して礼拝し奉った。このときに異教徒や邪教を信ずる者たちも、すでに邪法を捨てて、仏に帰依して自らの意識もなく指示でもなく、自然に北面して礼拝したのである。

釈尊より以来、インドの二十八代の祖師、中国の諸代の祖師の会下・門下においても、仏道に帰依する者は、すべて自然に北面の礼拝をするのである。これは正法が、自然にそうするのであって、師弟の作意によるのではない。

の構意にあらず。これすなはち大陀羅尼なり。有大陀羅尼、名為円覚、有大陀羅尼、名為人事、有大陀羅尼、現成礼拝なり。有大陀羅尼、其名袈裟なり。有大陀羅尼、是名正法眼蔵なり。これを誦咒して尽大地を鎮護しきたる、尽方界を鎮成しきたる、尽時界を鎮現しきたる、尽仏界を鎮作しきたる、庵中庵外を鎮通しきたる。大陀羅尼かくのごとくなると参学究辨すべきなり。一切の陀羅尼は、この陀羅尼を字母とせり。この陀羅尼の眷属として、一切の陀羅尼は現成せり。一切の仏祖、かならずこの陀羅尼門より発心、辦道、成道、転法輪あるなり。

しかあれば、すでに仏祖の児孫なり、この陀羅尼を審細に参究すべきなり。おほよそ為釈迦牟尼仏衣之所覆は、為十方一切仏祖衣之所覆なり。為釈迦牟尼仏衣之所覆は、為袈裟之所覆なり。袈裟は標幟の仏衆なり。この辦肯、難値難遇なり。まれに辺地の人身をうけて、愚蒙なりといへども、宿殖陀羅尼

これが大陀羅尼である。円覚と名づける大陀羅尼があり、人事と名づける大陀羅尼があり、現成礼拝という大陀羅尼もあるのであり、袈裟と名づける大陀羅尼があり、正法眼蔵と名づける大陀羅尼もあるのである。

この大陀羅尼の咒を唱えることにより、全世界を鎮めて守護して来たのである。全世界を鎮めて現成し来り、全世界を鎮め来り、身内、身外を鎮護し来ったのである。大陀羅尼の「はたらき」は、このようであることを参学し究尽すべきである。

一切の陀羅尼は、この大陀羅尼を根源とするのである。この大陀羅尼の親族として、一切の陀羅尼は現成するのである。

一切の仏祖も必ずこの陀羅尼門から、発心、修行、成道し、説法するのである。

このようであるから、すでに仏祖の児孫であるところの吾人は、この陀羅尼を詳細に参究すべきである。

およそ「法華経」の勧発品にある文の「釈迦牟尼仏の衣により覆わることを為ん」と言うのは、全世界は一切の仏祖の衣に覆われることを得るということである。釈迦牟尼仏の衣に覆われることを得るとは、袈裟に覆われることを得るということである。袈裟は仏道修行者の象徴である。この袈裟にわれわれが覆われるというなかで修行をすることは、まことに値い難いことである。人身

の善根力現成して、釈迦牟尼仏の法にうまれあふ。たとひ百草のほとりに自成他成の諸仏祖を礼拝すとも、これ釈迦牟尼仏の成道なり、釈迦牟尼仏の辦道功夫なり、陀羅尼神変なり。たとひ無量億千劫に古仏今仏を礼拝する、これ釈迦牟尼仏衣之所覆時節なり。ひとたび袈裟を身体におほふは、すでにこれ得釈迦牟尼仏之身肉手足、頭目髄脳、光明転法輪なり。かくのごとくして袈裟を著するなり。これは現成著袈裟功徳なり。これを保任し、これを好楽して、ときとともに守護し搭著して、礼拝供養釈迦牟尼仏したてまつるなり。このなかに、いく三阿僧祇劫の修行をも辦肯究尽するなり。

　釈迦牟尼仏を礼拝したてまつり、供養したてまつるといふは、あるいは伝法の本師を礼拝し供養し、剃髪の本師

を受けることが稀であるのに、たまたま辺鄙なこの国に生れて、しかも愚痴蒙昧であるけれども、幸いにも過去世において植えつけた陀羅尼の善根力が現成して、釈迦牟尼仏の仏道に値い奉ることを得たのである。たとえあらゆる現象のなかにおいて自らの発心によって仏祖を礼拝することができたとしても、あるいはまた他の人に勧誘されて仏祖を礼拝することができたとしても、これは釈迦牟尼仏の成道の力のお蔭である。釈迦牟尼仏の修行、功夫の力によるお蔭である。この陀羅尼は絶対的な力であって、人智では計ることのできない「はたらき」である。

　たとえば無始無終の無限のときにおいて、古仏今仏を礼拝することができるとすれば、それは釈迦牟尼仏の袈裟に自己の身心が覆われる幸福なときに値い奉ることである。ひとたび釈迦牟尼仏の袈裟で自己の身心を覆うことができれば、真にそれは釈迦牟尼仏の身、肉、手、足、頭、目、髄、脳、光明を授かり、説法を習得することである。このように信受して、袈裟を身に着けるべきである。これは仏袈裟を掛ける功徳の現成である。この道理により仏袈裟を保護し、受持して、敬慕信楽してひとときもこれを守護し、身につけて釈迦牟尼仏を礼拝し供養し奉るべきである。

　釈迦牟尼仏を供養し奉るということは、あるいは仏法を伝えて下さる本師を礼拝し供養し、あるいは自己の髪を剃って下さった本師を礼拝し供養すること

を礼拝し供養するなり。これすなはち見釈迦牟尼仏なり、以法供養釈迦牟尼仏なり、陀羅尼をもて釈迦牟尼仏を供養したてまつるなり。

先師天童古仏、しめすにいはく、あるいはゆきのうへにきたりて礼拝し、あるいは糠(ぬか)のなかにありて礼拝する、勝躅なり、先蹤なり、大陀羅尼なり。

正法眼蔵陀羅尼第四十九

爾時寛元癸卯、在二越州吉峯精舎一示衆。

同二年甲辰正月十三日書二写之一、在二同州吉峯庵下侍者寮一。懐弉

である。このことはほかでもない、釈迦牟尼仏を見奉ることである。即ち自分の仏智見を開くことである。真理をもって釈迦牟尼仏に供養し奉ることである。即ち陀羅尼を、釈迦牟尼仏に供養し奉ることであるのである。

先師如浄禅師が、大衆に教えられた。

「あるいは二祖の雪中の礼拝、あるいは六祖慧能禅師の米搗場においての礼拝は、陀羅尼のすぐれた行跡であり、先例であり、大陀羅尼である」と。

正法眼蔵第四十九　陀羅尼

この時、寛元元年癸卯(みずのとう)、越前の国、吉峰精舎に在りて衆に示す。

同二年甲辰(きのえたつ)正月十三日之を書写す、同州吉峰庵下侍者寮に在りて。

懐弉

正法眼蔵第五十　洗面

法華経云、以油塗身、澡浴塵穢、著新浄衣、内外倶浄。

いはゆるこの法は、如来まさに法華会上にして、四安楽行の行人のためにときましますところなり。余会の説にひとしからず、余経におなじかるべからず。しかあれば、身心を澡浴して香油をぬり塵穢をのぞくは、第一の仏法なり。新浄の衣を著する、ひとつの浄法なり。塵穢を澡浴し、香油を身に塗するに、内外倶浄なるべし。内外倶浄なるとき、依報正報清浄なり。

しかあるに、仏法をきかず、仏道を参ぜざる愚人いはく、澡浴はわづかにみのはだへをすすぐといへども、身内に五臓六腑あり、かれらを一一に澡浴

法華経・安楽行品第二の偈に「体に香油をぬり、塵や穢を洗い、新しい浄衣（袈裟のこと）を着るとき、身心とも清浄となる」とある。

この法は釈尊が、身の安楽行、口の安楽行、意の安楽行、誓願の安楽行の、四つの安楽行を行ずる人々のためにお説きになられた教えである。この教えはほかの説法会の教えとは同一ではなく、ほかの経とも異なっている。身心を洗い清めて香油を塗り、塵埃や汚れを除去するのは仏法の根本である。故に新しく清浄の袈裟を着ることは、清浄な仏法を行うことである。汚れを洗い落し、香油を身に塗れば、身心ともに清浄となるとき、自分の身心ばかりでなく、自分の住する環境も、ともに清浄となるのである。

ところが、仏の教えを聞かないで仏道を学ばない愚か者は「身体を洗うことは、ただ皮膚だけは清くなるが、身体の中には五臓六腑があり、それの、一つ一つを洗い清めなければ、清浄にはならない。この故に強いて身体の表面だけを洗い清めるべきではない」という。

せざらんは、清浄なるべからず。しかあれば、あながちに身表を澡浴すべからず。かくのごとくいふともがらは、仏法いまだしらずきかず、いまだ正師にあはず、仏祖の児孫にあはざるなり。

しばらくかくのごとくの邪見のともがらのことばをなげすてて、仏祖の正法を参学すべし。いはゆる、諸法の辺際いまだ決断せず、諸大の内外また不可得なり。かるがゆゑに、身心の内外また不可得なり。しかあれども、最後身の菩薩、すでにいまし道場に坐し、成道せんとするとき、まづ袈裟を洗浣し、つぎに身心澡浴す。これ三世十方の諸仏の威儀なり。最後身の菩薩と余類と、諸事みなおなじからず。その功徳智慧・身心荘厳、みな最尊最上なり。澡浴洗浣の法もまたかくのごとくなるべし。いはんや諸人の身心、その辺際、ときにしたがうてことなることあり。いはゆる、一坐のとき、三千界みな坐断せらるる。このとき、かくのごとくなりといへども、自他の測量(しきりやう)に

このように言う人々は、仏法をまだ知らず、聞いたこともなく、未だ正師に値(あ)ったこともなく、仏祖の弟子に値ったことのないものどもである。

今ここでこのような誤った見解の人々の言うことを投げ捨てて、仏祖の正法を参学するべきである。いわゆる「あらゆるものごと」の究極のところがはっきりと解っていない。またあらゆる「ものごと」の内外(ないげ)を捉(とら)えることもできない。また自分の身心の内外も四大五蘊なども、不可得の真理そのものである。しかしながら、仏となる一歩手前の菩薩（自らは悟りを求め、他は人々を救うために修行する人）が、すでにいま道場に坐し悟りを成就しようとするときには、先ず袈裟を洗い清め、次には身心を洗い浄めることは、過去、現在、未来の三世に通ずる諸仏に一貫せる正伝の仏の法則にかなった行いである。最後身の菩薩とそうでない者とは、あらゆる事において同じではない。この菩薩の功徳も智慧の身心の「かざり」も、すべて最尊であり最上である。湯で洗い浄め、水で洗い清める法もまた、このように菩薩とその他の者とは同じではないであろう。

ましてやすべての人々の身心は、そのはたらきあり方は、ときに随って各々異なっている。菩薩の心を抱いて坐禅するときは、全世界の一切はことごとく坐禅に成りきり、真理の現成となるのである。けれども、このことは凡夫の思慮分別で知ることのできることではない。仏法の功徳（善行の報い、はたらき）

あらず、仏法の功徳なり。その身心量また五尺六尺にあらず。五尺六尺は、さだまれる五尺六尺にあらざるゆゑなり。処在も、此界他界・尽界無量尽界等の有辺無辺にあらず。遮裏是什麼処在、説細説麤のゆゑに。心量また思量分別のよくしるべきにあらず、不思量不分別のよくきはむべきにあらず。身心量かくのごとくなるがゆゑに、澡浴量もかくのごとし。この量を拈得して修証する、これ仏仏祖祖の護念するところなり。計我をさきとすべからず、計我を実とすべからず。しかあればすなはち、かくのごとく澡浴し、浣洗するに、身量心量を究尽して、清浄ならしむるなり。たとひ四大なりとも、たとひ五蘊なりとも、たとひ不壊性なりとも、澡浴するに、みな清浄なることをうるなり。これすなはち、ただ水をきたしすすぎてのち、そのあとは清浄なるとのみしるべきにあらず。水なにとして本浄ならん、本不浄ならん。本浄本不浄なりとも、来著のところを

である菩薩としての身心のあり方は、凡夫の思慮分別で五尺六尺とかいう量をもって測ることのできないものである。その五尺六尺というのは、定ったものでないからである。その所在も、此の世界とか彼の世界とか、無尽世界とか、限りの有るものでも限りの無いものでもない。またここはどういう所なのか、それは小さな所とか大きな所とか、有としての存在か無としての存在か、また「なに」という存在であるか、それは詳細に説くも、総括的に説くも、みな適当ではない。凡夫の思慮分別では測り知ることはできない。凡夫の思慮、分別を超越した不思量、無分別智をもってしても、うかがい知ることのできないものである。最後身の菩薩の身心の量もこのようなものである。故に人々の身心の量もこのようであると言わねばならぬ。澡浴の身心の量もこのようであるから、澡浴の量も当然このようである。しかるにわれわれはこの量を捉え体得して修証することが肝要である。このことは仏仏祖祖の念願として護持するところである。凡夫の「我見」をもってしてはならない。凡夫の「我見」を真実だと思ってはならない。

　このようであるから、すなわちこのように澡浴し浣洗するとき、自分の身心を徹底的に清浄な身心とならせるのである。これが自分の身心の解脱である。たとえ自分の身心が地、水、火、風の四大要素の構成調和体であるとしても、たとえ色受想行識等の感覚、意識の集合体であっても、たとえ不滅の仏性で

して浄不浄ならしむといはず。ただ仏祖の修証を保任するとき、用水洗浣、以水澡浴等の仏法つたはれり。これによりて修証するに、浄を超越し、不浄を透脱し、非浄非不浄を脱落するなり。

しかあればすなはち、いまだ染汙せざれども澡浴し、すでに大清浄なるにも澡浴する法は、ひとり仏祖道のみに保任せり、外道のしるところにあらず。もし愚人のいふがごとくならば、五臓六腑を細塵に抹して、即空ならしめて、大海水をつくしてあらふとも、塵中なほあらはずば、いかでか清浄ならん。空中をあらはずば、いかでか内外の清浄を成就せん。愚夫また空を澡浴する法、いまだしらざるべし。空を拈来して空を澡浴し、空を拈来して身心を澡浴す。澡浴を如法に信受するもの、仏祖の修証を保任すべし。

あっても、澡浴することにより、すべて清浄身を得るのである。この澡浴は、ただ水で洗った後は清浄となるとのみ知るだけではいけない。水というものはどうして本来清浄なものであろうか、また本来不浄なものであろうか。たとえ水は本来清浄であっても不浄であっても、その水で洗うことは浄、不浄にするというのではない。ただ仏祖の修証を保ち護持するとき、水を用いて洗浣し、澡浴するという仏道が伝わっているだけである。この故に仏道を修証することは浄を超越し、不浄を透脱し、非浄、非不浄等の対立を脱落することである。

　このようであるから、まだ汚れていなくても澡浴し、すでに大清浄であっても澡浴する法は、ただ仏祖道だけに保護され、任持されてきたのである。このような教えや行いは、外道の知らない法である。

　もし、愚か者の言うことが正しいとするならば、五臓六腑を塵のようにすりつぶし、粉粉に形の無いものにして、大海の水のすべてをもって洗ったとしても、その粉粉にした粉末の中身を洗わなければ、どうして清浄であろうか。空中も洗わなければ、どうして内外とも清浄ならしめることができようか。愚かな者はまた、空を澡浴する法は知らないであろう。空を捉えて空を澡浴し、空を用いて身心を澡浴するのである。澡浴をありのままに信受するものは、仏祖の修証を保護し任持するものである。

いはゆる、仏仏祖祖嫡嫡正伝する正法には、澡浴をもちゐるに、身心内外・五臓六腑・依正二報、法界虚空の内外中間、たちまちに清浄なり。香華をもちゐてきよむるとき、過去・現在・未来、因縁行業、たちまちに清浄なり。

仏言、三沐三薫、身心清浄。

しかあれば、身をきよめ心をきよむる法は、かならず一沐しては一薫し、かくのごとくあひつらなれて、三沐三薫して、礼仏し転経し、坐禅し経行するなり。経行をはりてさらに端坐坐禅せんとするには、かならず洗足するといふ。足けがれ触せるにあらざれども、仏祖の法、それかくのごとし。

それ三沐三薫すといふは、一沐とは一沐浴なり、通身みな沐浴す。しかうしてのち、つねのごとくして衣裳を著してのち、小炉に名香をたきて、ふところのうち、および袈裟・坐処等に薫ずるなり。しかうしてのち、また沐浴

いわゆる、仏仏祖祖が、あるいは正しい後継者が正しい後継者に直伝する正法には、このような澡浴を用いるのである。この澡浴をするときは、身心の内外、五臓六腑の身心は勿論、及びこの宇宙の一切の現象界、さらに虚空の内外も中間も、たちまちに清浄となるのである。香華を用いて清めるときには、過去、現在、未来は言うに及ばず、一切の因縁も、一切の働きも、忽ちに清浄となるのである。

仏の語に「三度沐し三度薫ずれば、身心清浄なり」とある。

身を清め心を浄める法は、必ず一度沐浴したなら一度香を薫じる。このように連続して、三度沐し三度薫じてから仏を礼拝し、経を誦し、坐禅し、経行（一息半歩の緩歩で禅堂を巡る行持）するのである。

経行を終ってさらに身を端して坐禅をしようとするには、必ず「洗足すべし」と言われている。足がよごれたり不浄のものに触れたのでもないけれども、そうするのが仏祖の法である。

「三沐三薫」すると言うのは、一沐は一沐浴である。全身を沐浴するのである。こうしてから、平常の作法通りにして衣裳を身に着して後、小さい香炉に香を焚いて、ふところの中と袈裟、坐処などに香を薫ずるのである。そうしてから、また沐浴して、また香を薫ずる。このように三度繰り返すのである。これが法に定められた儀則である。

してまた薫ず。かくのごとく三番するなり。これ如法の儀なり。このとき、六根六塵あらたにきたらざれども、清浄の功徳ありて現前す。うたがふべきにあらず。三毒四倒いまだのぞこほらざれども、清浄の功徳たちまちに現前するは仏法なり。たれか凡慮をもて測度せん。なにびとか凡眼をもて覰見せん。

たとへば、沈香をあらひきよむるとき、片片にをりてあらふべからず、塵塵に抹してあらふべからず、ただ挙体をあらひて清浄をうるなり。仏法にかならず浣洗の法さだまれり。あるいは身をあらひ心をあらひ、足をあらひ面をあらひ、目をあらひくちをあらひ、大小二行をあらひ、手をあらひ、鉢盂をあらひ、袈裟をあらひ、頭をあらふ。これらみな、三世の諸仏諸祖の正法なり。

仏法僧を供養したてまつらんとするには、もろもろの香をとりきたりては、まづみづからが両手をあらひ、嗽口洗面して、きよきころもを著し、きよき盤に浄水をうけて、この香をあら

このとき自分の感覚、意識（主観）、その対象たる客観も依然として前のままであって、別に新しく成ったのではないが、清浄の「はたらき」が現前するのである。疑ってはならない。三毒（貪瞋痴）、四顛倒（常楽我浄）も吾人の身心より除かれたのではないが、その除かれないままに清浄の功徳がたちまち現成するのが仏法である。この尊い仏法の功徳は、凡夫の知識では到底計り憶測することのできないものである。凡夫の眼では見ることのできないものである。

たとえば、沈香を洗い清めるときに、細く折って洗ってはいけない。粉粉にして洗ってはいけない。ただ、沈香そのものの本性を洗って、清浄にすることである。

仏道には必ず、浣洗の法が定まっているのである。あるいは身を洗い、心を洗い、足を洗い、顔を洗い、目を洗い、口を洗い、大小用便のあとを洗い、手を洗い、鉢盂を洗い、袈裟を洗い、頭を洗う。これらはみな、三世の諸仏、諸祖の正法である。

仏法僧の三宝を供養し奉ろうとするときには、もろもろの香を取り来って、まず自分の両手を洗い、口をすすぎ、顔を洗ってから、清浄な衣を着し、清浄な盥に浄水を入れて、この香を洗い浄めて、その後に、仏の世界、法の世界、僧の世界に供養し奉るのである。

ひきよめて、しかうしてのちに仏法僧の境界には供養したてまつるなり。ねがはくは摩黎山の栴檀香を、阿那婆達池の八功徳水にてあらひて、三宝に供養したてまつらんことを。

洗面は、西天竺国よりつたはれて、東震旦国に流布せり。諸部の律にあきらかなりといふとも、なほ仏祖の伝持これ正嫡なるべし。数百歳の仏仏祖祖おこなひきたれるのみにあらず、億千万劫の前後に流通せり。ただ垢膩をのぞくのみにあらず、仏祖の命脈なり。

いはく、もしおもてをあらはざれば、礼をうけ他を礼する、ともに罪あり。自礼礼他、能礼所礼、性空寂なり、性脱落なり。かるがゆゑに、かならず洗面すべし。

洗面の時節、あるいは五更、あるいは昧旦、その時節なり。先師の天童に住せしときは、三更の三点をその時節とせり。裙褊衫を著し、あるいは直裰

ここに願うことは、出家たる者は摩黎山の栴檀香を身に塗り、阿那婆達池（中インド雪山の北の清浄地で龍王が住むという）の八功徳水で洗って、仏に法に僧に奉仕することを誓うことである。

洗面は、インドから伝わって、中国にひろまった。仏典中、律部の四分律、十誦律、五分律、解脱律、僧祇律等の諸部の戒律に、明らかにされているけれども、なお仏祖方が伝え受持されて来られるものが、最も正しいであろう。何故なれば、数百年にわたり、仏から仏へ、祖師から祖師に、正伝し行なって来られたばかりでなく、また現在ばかりでなく、未来も三世に一貫して、無限に流通しているからである。単に垢とあぶらを洗うだけの法ではない。仏祖の正伝相続の生命であるのである。

洗面の法に「もし、顔も洗わないで礼拝を受けたり、他人を礼拝するのは、ともに罪過である。自己を礼拝し、他己を礼拝するのも、礼拝せられるのも、自分の仏法の真理のすがたの現成であり、自分の解脱したすがた、はたらき自体の現成である。そういうわけであるから、必ず洗面すべきである。

洗面を行ずるときは、あるいは午前三時から午前五時の間、あるいは夜明け前がその時である。

先師如浄禅師が天童山に住持せられていたときは、午前一時を、その時とせ

を著して、手巾をたづさへて洗面架におもむく。

手巾は一幅の布、ながさ一丈二尺なり。そのいろ、しろかるべからず、しろきは制す。

三千威儀経云、当用手巾有五事。一者当拭上下頭。二者当用一頭拭手、以一頭拭面。三者不得持拭鼻。四者以用拭膩汗、当即浣之。五者不得拭身体。若澡浴各当自有巾。

まさに手巾を持せんに、かくのごとく護持すべし。手巾をふたつにをりて、左のひぢにあたりて、そのうへにかく。手巾は、半分おもてをのごひ、半分にては手をのごふ。はなをのごふべからずとは、はなのうち、および鼻涕をのごはず。わき・せなか・はら・へそ・もも・はぎを、手巾してのごふべからず。垢膩にけがれたらんに、洗浣すべし。ぬれしめれらんは、火に烘じ、日にほしてかわかすべし。手巾をもて沐浴のときもちゐるべからず。

られた。

僧衣をつけ、手拭を手に携帯して洗面処に行く。

手拭は一幅の布で、長さは一丈二尺である。その色は、白色であってはならない。白色は禁制のものである。

三千威儀経には「手巾を用いるのに、五つの法があり、第一は上下の端で拭くこと。第二は一方の端を用いて手を拭き、一方の端で顔を拭くこと。第三には、鼻汁を拭いてはならないこと。第四はこれを用いて脂や穢をぬぐったならば直ぐに洗うこと。第五は、身体をぬぐってはならないこと。もし澡浴するときには、各自に澡浴用の手巾を持っていなくてはならないこと」などである。

手巾の使い方は、次のように守り行うべきである。

手巾を二つに折って左の臂のその上にかける。

手巾は半分をもって顔を拭い、半分で手を拭う。

鼻を拭ってはいけないということは、鼻の孔や鼻水をぬぐってはいけないと言うことである。

脇の下、背中、腹、臍、股、脛を、手巾をもってぬぐってはいけない。

垢や脂で汚れたら洗浣すべきである。

濡れたり湿ったりした場合は、火にあぶり、日にほして乾燥すべきである。

手巾を沐浴のときに用いてはいけない。

雲堂の洗面処は後架なり。後架は照堂の西なり。その屋図つたはれり。庵内および単寮は、便宜のところにかまふ。住持人は方丈にて洗面す。耆年老宿居処に、便宜に洗面架をおけり。住持人もし雲堂に宿するときは、後架にして洗面すべし。

洗面架にいたりて、手巾の中分をうなじにかく。ふたつのはしを左右のかたよりまへにひきこして、左右の手にて、左右のわきより手巾の左右のはしをうしろへいだして、うしろにておのおのひきちがへて、左のはしは右へきたし、右のはしは左にきたして、むねのまへにあたりてむすぶなり。かくのごとくすれば、褊衫のくびは手巾におほはれ、両袖は手巾にゆひあげられて、ひぢよりかみにあがりぬるなり。ひぢよりしも、うで・たなごころ、あらはなり。たとへば、たすきかけたらんがごとし。そののち、もし後架ならば、面桶をとりて、かまのほとりにいたりて、一桶の湯をとりて、かへりて

僧堂の洗面処は、僧堂の西部の窓下の後架である。屋内及び単寮（住持、西堂等や首座等の別室）は、便利なところに配置する。住持は自らの方丈内で洗面するのである。年寄りの僧や都寺、監寺、副寺、維那、典座、直歳など六知事（寺務を司る人）の室には、便宜の所に洗面処を配置してある。住職がもし僧堂にいるときには、後架で洗面すべきである。

洗面処に至って、洗面のときは、手巾の真ん中ぐらいのところを、首すじのうしろの部分にかける。

その方法は、手巾の両方の端を左右より前に引っぱり、左右の手で左右の脇より、手巾の左右の端を後ろに出して、後ろでおのおのを引き違いにして、左の端は右へ持ってゆき、右の端は左へ持って来て、胸の前のあたりで結ぶのである。

このようにすれば、衣の首は手巾に覆われ、両袖は手巾に結び上げられて、臂よりうえに上がるのである。臂より下、腕、掌が、露われるのである。喩えば、襷を掛けたようである。

もしも後架であると、洗面器を持って竈の傍らに至り、一桶の湯を取ってもどり、洗面処の上に置く。

洗面架のうへにおく。もし余処にては、打湯桶(たたうつう)の湯を面桶にいる。

つぎに楊枝をつかふべし。今大宋国諸山には、嚼楊枝の法、ひさしくすたれてつたはれざれば、嚼楊枝のところなしといへども、今吉祥山永平寺、嚼楊枝のところあり。すなはち今案なり。これによれば、まづ嚼楊枝すべし。楊枝を右手にとりて、咒願すべし、

華厳経浄行品云、手執楊枝、当願衆生、心得正法、自然清浄。

この文(もん)を誦しをはりて、さらに楊枝をかまんとするに、すなはち誦すべし、

晨嚼楊枝、当願衆生、得調伏牙、噬諸煩悩。

この文を誦しをはりて、また嚼楊枝すべし。楊枝のながさ、あるいは四指、あるいは八指、あるいは十二指、あるいは十六指なり。

摩訶僧祇律第三十四云、歯木応レ量用、極長十六指、極短四指。

もし、その他の処では、手水桶の湯を洗面器に入れる。

次には楊枝を使う。

今の大宋国の諸山には楊枝を使う法が久しい前より廃れて伝わっていないので、楊枝を使う処は無いけれども、今の吉祥山永平寺においては、楊枝を使っている。したがってそれは、新しく定められた法である。

この法は、先ず楊枝を適当に嚼んで、楊枝を右手に持って、楊枝を使う咒文を唱える。

華厳経・浄行品(じょうぎょうぼん)の偈文に「手に楊枝を取らば、当(まさ)に衆生のために願わん、心は正法を得れば、自ら清浄ならんことを」とある。

この偈を唱え終って、次に楊枝を使うときに次の偈文を唱える。

「楊枝を使うにあたり、当(まさ)に願わくば衆生のために、歯を研き、煩悩を噛みくだいて仏道を成ぜんことを」と。

この偈を誦し終ってから、楊枝を使うべきである。

楊枝の長さは、短いものは指の節の四節、あるいは八節、あるいは十二節、あるいは十六節などである。

摩訶僧祇律(まかそうぎりつ)第三十四には「歯木(しもく)(楊枝)の長さは人々の適量に応じて、用いるべきである。ごく長いものは指節十六本、ごく短いものは指の節四本」と記されてある。

しるべし、四指よりもみじかくすべからず。十六指よりもながきは、量に応ぜず。ふとさは手小指大なり。しかありといへども、それよりもほそき、さまたげなし。そのかたち、手小指形なり。一端はふとく、一端ほそし。そのふときはしを、微細にかむなり。

三千威儀経云、嚼頭不レ得レ過ニ三分ヲ一。

よくかみて、はのうへ、はのうら、みがくがごとくとぎあらふべし。たびたびとぎみがき、あらひすすぐべし。はのもとのししのうへ、よくみがきあらふべし。はのあひだ、よくかきそろへ、きよくあらふべし。嗽口たびたびすれば、すすぎきよめらる。しかうしてのち、したをこそぐべし。

三千威儀経云、刮舌有ニ五事一、一者不レ得レ過ニ三返ヲ一。二者舌上血出当レ止。三者不レ得ニ大振レ手、汙ニ僧伽梨衣若足ヲ一。四者棄ニ楊枝ヲ一莫レ当ニ人道ニ一。五者常当ニ屏処ニオイテス一。

これによって知るべきである。指の節四本よりも短くしてはならない。指の節十六本よりも長いのは適当な長さではない。太さは手の小指の厚味大である。しかしそれより細くてもよろしい。その形は手の小指の形によく似ている。一端は太く一端は細い。太い端を細かく嚙むのである。

三千威儀経に言われる。

「楊枝の先は三分以上嚙んではならない」と。

よく嚙んで、歯の上、歯の裏を磨くように磨ぎ洗うべきである。何度も磨ぎ磨き、洗い漱ぐべきである。歯のもとの肉の上もよく磨き洗うべきである。歯の間もよく磨き揃えてきれいに洗うべきである。口を漱ぐことを何度もすれば清潔になる。そうしてから、舌をこするべきである。

三千威儀経は、さらに言われる。

「舌を刮るに五つの方法がある。第一には、三返を過ぎてはならぬ。第二は舌の上部に血が出たら止めよ。第三は乱暴な手つきで、衣や足を汚してはならない。第四は楊枝を棄てるとき、人の歩く道に棄ててはならない。第五は常に人眼につかぬ所でなすこと」と。

いはゆる刮舌三返といふは、水を口にふくみて、舌をこそげこそげすること、三返するなり、三刮にはあらず。血いでばまさにやむべしといふにこころうべし。よくよく刮舌すべしといふことは、

三千威儀経云、浄口者、嚼楊枝・漱口・刮舌。

しかあれば、楊枝は仏祖ならびに仏祖児孫の護持しきたれるところなり。

仏在二王舎城竹園之中一、与二千二百五十比丘一倶。臘月一日、波斯匿王、是日設レ食。清晨躬手授二仏楊枝一。仏受嚼竟、擲レ残著レ地、便生。蓊鬱而起、根茎涌出、高五百由旬。枝葉雲布、周帀 亦爾。漸復生レ華、大如二車輪一。遂復有レ果、大如二五斗瓶一。根茎枝葉、純是七宝。若干種色、映二殊麗妙一。随レ色発レ光、掩二蔽日月一。食二其果一、果者美 喩二甘露一。香気四塞、聞者情悦。香風来吹、更相撐角、枝葉皆出二和雅之音一、暢二演法要一。聞者無厭。一切人民、観二茲樹変一、敬信之心、

特に注意すべきことは、刮舌三返というのは、水を口にふくんで、舌をこすり、こすることを三度するのであって、往復三度こするのではない。血が出たときには「やめよ」というのは特に心得ておかなくてはならない。よくよく舌をこするべしということは、

三千威儀経にいうところの「口中の清浄な者は楊枝を使い、口を漱ぎ、舌をこする」とある。

このように、楊枝と使用方法は、仏祖ならびに仏祖の子孫たちが護持して来たものである。

賢愚因縁経に「釈尊が王舎城の竹林精舎におられたとき、千二百五十人の僧と一緒であった。十二月一日、波斯匿王が、是の日に食事を差し上げた。早朝自分の手で、仏に楊枝を差し上げた。仏はこの楊枝を使い終って、残りを地に棄てられると、その捨てた楊枝から根や茎がはえて生い茂り、高さは無限にのび、枝や葉が雲のようにひろがって、その周囲もまた無限に広がった。それから華が咲き、その華は、車輪のような大きな華であった。実が成ると、その大きさは五斗瓶のような実であった。根も茎も枝も葉も、すべて七宝で出来ており、さまざまの色が美しく輝いた。その光は、日月の光をも覆い隠すほどであった。その果を食べてみると、その味は甘露に勝るものであった。その香りは四方にひろがって、その香をかいだ者に何ともいえない悦びを与えた。香ば

倍益純厚。仏乃説レ法、応ニ適其意一、心皆開解。志ニ求仏一者、得果生天、数甚衆多。

仏および衆僧を供養する法は、かならず晨旦に楊枝をたてまつるなり。そののち種種の供養をまうく。ほとけに楊枝をたてまつれることおほく、ほとけ楊枝をもちゐさせたまふことおほけれども、しばらくこの波斯匿王みづからてづから供養しまします因縁、ならびにこの高樹の因縁、しるべきゆゑに挙するなり。

またこの日、すなはち外道六師、ともにほとけに降伏せられたてまつりて、おどろきおそりてにげはしる。つひに六師ともに投レ河而死。六師徒類九億人、皆来 師レ仏求レ為ニ 弟子一。仏言ニ 善来比丘一、鬚髪自落、法衣在レ身、皆成ニ沙門一。仏為 説法、示ニ 其

しい風が吹いて来て枝や葉が互いに触れ合って、みな優雅な音楽となり、仏道の要諦を説法するようであった。聞く者はいつまでもあきることはなかった。一切の人々は、この樹の神変を見て、仏を敬慕信仰する心がますます純粋に厚くなっていった。仏はそのとき、衆生の一々の心に応ずるように説法された。衆生は心から仏道を了解して、仏道修行に努力する者は証果を得て解脱する者も多かった」と。

仏及び衆僧を供養する方法は、必ず早朝に楊枝を差し上げるのである。その後いろいろな食物を差し上げるのである。仏に楊枝を差し上げる例は多くある。仏が楊枝を使用し給うことは常であるが、いまここで波斯匿王が自分自身で自分の手で仏に楊枝を差し上げた因縁の話と、この楊枝が超越的な樹となった因縁は、知っておかねばならぬ世にも稀れに不思議な因縁であるから、ここに取り上げるのである。

また、この日に婆羅門教の六人の師が、ことごとく仏に論争を挑み、却って屈伏せられて、驚き怖れ、逃げ走り、遂に六人の師はことごとく河に身を投げて死んでしまったのである。六人の師の信者の九億の人々が、みな仏を師として弟子になることを願った。仏は「善く来た、僧たちよ」と言われた。その途端に彼らの髪も鬚も自然に落ち、袈裟が自然に身にまとうて、すべて僧となった。仏はこの人々のために説法され、仏法の要諦を教示された。彼らは煩悩を

法要、漏尽結解、悉得羅漢。

しかあればすなはち、如来すでに楊枝をもちゐましますゆゑに、人天これを供養したてまつるなり。あきらかにしりぬ、嚼楊枝、これ諸仏菩薩ならびに仏弟子のかならず所持なりといふことを。もしもちゐざらんは、その法失墜せり。かなしまざらんや。

梵網菩薩戒経云、若仏子、常応二時頭陀、冬夏坐禅、結夏安居、常用楊枝・澡豆・三衣・瓶・鉢・坐具・錫杖・香炉・漉水嚢・手巾・刀子・火燧・鑷子・縄牀・経・律・仏像・菩薩形像。而菩薩行頭陀時、及遊方時、行来百里千里、此十八種物、常随其身。頭陀者、従正月十五日至三月十五日、従八月十五日至十月十五日。是二時中、此十八種物、常随其身、如鳥二翼。

この十八種物、ひとつも虧闕すべからず。もし虧闕すれば、鳥の一翼おち

捨て去って解脱することができて阿羅漢果を得た。

このように釈尊は楊枝を用いられたから、人間界、天上界の衆生は、この楊枝を差し上げるのである。

これによって明らかに知り得ることは、楊枝の使用は、諸仏菩薩及び仏弟子たちの必ず保ち行うべき法である。もしもこの楊枝を使用しないならば、その人は仏法を失った人である。悲しむべきことである。

梵網菩薩戒経に、「なんじ仏弟子よ、常に夏と冬の二度の安居に応じて頭陀行（出家の行）を行わねばならない。冬夏に拘わらず坐禅せねばならない。夏安居を行ずるときには常に楊枝、澡豆（洗粉）、三衣（大衣、七条、五条衣）、瓶鉢、坐具、錫杖、香爐、漉水嚢（水こし）、手巾、刀子、火打ち石、毛抜き、折畳み椅子、経文、仏像、菩薩の形像を携帯すべきである。

菩薩が頭陀行を行ずるとき、行脚（修行の旅）のとき、たとえ百里、千里の長途の旅行であっても、この十八種の物は常に必ずその身に付けておくべきである。頭陀行は、正月十五日より三月十五日までと、八月十五日より十月十五日までである。この二度の頭陀行においても、この十八種の物は常にその身に付けておくこと、鳥の両翼の如くすべきである」と。

この十八種の物は、一つも欠けてはならない。もし欠けたならば、鳥の翼が一つかけたのと同じである。一翼だけ残っていても飛行することはできないの

たらんがごとし。一翼のこれりとも、飛行することあたはじ、鳥道の機縁にあらざらん。菩薩もまたかくのごとし。この十八種の羽翼そなはらざれば、行菩薩道あたはず。十八種のうち、楊枝すでに第一に居せり、最初に具足すべきなり。この楊枝の用不をあきらめんともがら、すなはち仏法をあきらむる菩提薩埵なるべし。いまだかつてあきらめざらんは、仏法也未夢見在ならん。

　しかあればすなはち、見楊枝は見仏祖なり。或有人問意旨如何、幸値永平老漢嚼楊枝。

　この梵網菩薩戒は、過去・現在・未来の諸仏菩薩、かならず過現当に受持しきたれり。しかあれば、楊枝また過現当に受持しきたれり。

　禅苑清規云、大乗梵網経、十重・四十八軽、並須読誦通利、善知持犯開遮。但依金口聖言、莫擅随於庸輩。

である。したがって鳥道の機縁に逢うこともできない。鳥が飛んでその飛跡が残らないように、悟りを開いても、その悟跡が残らないような機会、因縁に遇うことができないであろう。

　菩薩もまたこれと同じである。この十八種の羽翼が具足していなければ、菩薩道を行ずることはできないのである。十八種の物のなかで、楊枝は第一位のものとされて、最初に具足しなければならない物である。この楊枝を用いるべきか否かを明らめた人が、仏法を明らめた菩薩である。まだ明らめることができない人は、仏法もまた夢にも明らめることができないであろう。

　このような道理であるから、楊枝の使用を明らめることは仏祖を明らめることである。あるいはもし人が有り仏法は何かと問うならば、「幸いに永平道元の楊枝を用いるに逢う」と答えなさい。

　この梵網菩薩戒は、過去、現在、未来の諸仏、諸菩薩が、三世を通じて必ず受持して来られたのである。したがって楊枝の使用もまた、過去、現在を通じて受持して来られたのである。

　禅苑清規に「大乗梵網経の十重禁戒、四十八軽戒は、ともに読誦し通達し、利益を得るべきである。善く戒を保ち、戒の許される時・所・事と、許されない時・所・事を知るべきである。ただ釈尊の貴い口から言われた御言葉に依るべきであり、勝手気儘に、浅学の人々の言葉に随ってはならない」と。

まさにしるべし、仏仏祖祖正伝の宗旨(そうし)、それかくのごとし。これに違せんは仏道にあらず、仏法にあらず、祖道にあらず。

しかあるに、大宋国いま楊枝たえてみえず。嘉定十六年癸未四月のなかに、はじめて大宋に諸山諸寺をみるに、僧侶の楊枝をしれるなく、朝野の貴賤おなじくしらず。僧家すべてしらざるゆゑに、もし楊枝の法を問著すれば、失色して度を失す。あはれむべし、白法(びやくほふ)の失墜せることを。わづかにくちをすすぐともがらは、馬の尾を寸余にきりたるを、牛の角の、おほきさ三分ばかりにて、方につくりたるが、ながさ六七寸なる、そのはし二寸ばかりにむまのたちがみのごとくにうゑて、これをもちて牙歯(げし)をあらふのみなり。僧家の器にもちゐがたし。不浄の器ならん、仏法の器にあらず。俗人の祠天するにも、なほきらひぬべし。かの器、また俗人・僧家、ともにくつのちりをはらふ器にもちゐる。また梳鬢(そびん)

まさに知るべきである。仏から仏へ、祖師から祖師への正伝の仏道は、このようである。これに違背することは、仏道ではなく、仏法でもなく、祖師道でもない。

それにも拘わらず、大宋国には現在楊枝を見ることはない。私は嘉定十六年癸未(みずのとひつじ)（西暦一二二三年）四月の半ばに、初めて大宋国に行き、諸山・諸寺を見たが、僧侶は楊枝のことについて知っている者はいない。朝廷も民間も貴人も衆生も同様に知らない。僧侶がすべて知らないから、楊枝の法を問うたときに、顔色を変え、度を失っていた。まことにこれほど仏法が失われてしまったことを思うと悲しいことである。

それでも口を漱いでいる人々は、馬の尾の一寸余りに切ったのを、牛の角製の、幅、三分ばかりで四角につくり、長さは六、七寸のものの片端二寸ばかりの個所に、馬のたてがみのように並べて植えつけた楊枝をもって歯を洗うだけである。

出家の道具には用い難いものである。不浄なる器具であろう。仏法の道具ではない。俗人が天を祭るときでも、なお嫌うであろう。この器具はまた俗人も出家もともに靴の塵を払う器具に用いている。また鬢をくしけずるときに用い

のときもちゐる。いささかの大小あれども、すなはちこれひとつなり。かの器をもちゐるも、万人が一人なり。

しかあれば、天下の出家在家、ともにその口気はなはだくさし。二三尺をへだててものいふとき、口臭きたる。かぐものたへがたし。有道の尊宿と称し、人天の導師と号するともがらも、漱口・刮舌・嚼楊枝の法ありとだにもしらず。これをもて推するに、仏祖の大道いま陵夷をみるらんこと、いくそばくといふことしらず。いまわれら、露命を万里の蒼波にをしまず、異域の山川をわたりしのぎて、道をとぶらふとすれども、澆運かなしむべし、いくばくの白法か、さきだちて滅没(めつもつ)しぬらん。をしむべし、をしむべし。

しかあるに、日本一国朝野の道俗、ともに楊枝を見聞す、仏光明を見聞するならん。しかあれども、嚼楊枝それ如法ならず、刮舌の法つたはれず、倉卒なるべし。しかあれども、宋人の楊

る。いささか大小はあるが、みな一つの器具である。この器具さえも用いている人は万人に一人である。

その故に、天下の出家の者も在家の者もともに、皆その口気ははなはだ臭い。二三尺を隔て離れてものを言っても、口臭が鼻につく。嗅ぐ者にとっては堪え難い臭さである。仏道を会得した尊貴な高僧と言われる人も、人間界、天上界の導師と言われる人も、口を漱(すす)ぎ、舌を刮(そ)ぎ、楊枝を使う法があることさえ知らない。

これをもって推測すれば、今日の仏祖の仏道が、今この国において次第に衰えつつあることは実に感慨無量で、その悲しみの情まことに言うに堪えない。いま私は露のような生命を惜しまず、はるばる日本を後に万里の波濤を乗り越えて、外国の山河を巡り歩き、真の仏道を尋ね求めようとしてきたのであるが、現在の仏道の衰頽は、まことにまことに悲しみの極みである。かえりみれば、いままで多くの仏道が滅亡したことであろう。実にかえすがえすも惜しいことである。

ところが日本一国の朝廷、民間の出家人も、在家の人も、ともに楊枝を見聞し知っている。仏道の「はたらき」を見聞し知っているであろう。しかしながら楊枝の使用は法の通りではない。舌をこする法も正伝の法ではないのは浅はかである。しかしながら宋人の楊枝を知らないのに比べれば、楊枝を用いるべ

枝をしらざるにたくらぶれば、楊枝をもちゐるべしとしれるは、おのづから上人の法をしれり。仙人の法にも、楊枝をもちゐる。しるべし、みな出塵の器なり、清浄の調度なりといふことを。

三千威儀経云、用二楊枝一有二五事一。一者断当レ如レ度。二者破当レ如レ法。三者嚼レ頭不レ得レ過二三分一。四者疏歯当レ中三齧。五者当二汁澡レ目用一。

いま嚼楊枝、漱口の水を右手にうけてもて目をあらふこと、みなもと三千威儀経の説なり。いま日本国の往代の庭訓なり。刮舌の法は、僧正栄西つたふ。楊枝つかひてのち、すてんとするとき、両手をもて、楊枝のかみたるかたより二片に擘破す。その破口のときかたを、よこさまに舌上にあててこそぐ。すなはち、右手に水をうけて、くちにいれて漱口し、刮舌す。漱口・刮舌たびたびし、擘楊枝の角にてこそげこそげして、血出を度とせんとするがごとし。

きであることを知っているのは、自ずから菩薩の法を知ると言うことができるのである。仙人の法にも、楊枝の使用の法はある。知るべきである。楊枝は出家の道具であり、清浄世界の道具であることを。

三千威儀経に「楊枝を用いるのに五事がある。一つには、楊枝を切るのは自己の適度にすべきである。二つには、楊枝を裂くには、定められた法の通りになすべきである。三つには、楊枝の端を噛むときには三分以上、噛んではならない。四つには、歯と歯の間に隙間があれば、その中に当てて三度噛む。五つには、余った水は目を洗うのに用いるべきである」と。

いま、楊枝を使い、口を漱ぐ水を右手に受けて目を洗うことの根拠は、三千威儀経の説である。日本国の昔からの訓である。

刮舌の法は、栄西僧正が伝えられた。

楊枝を使用してのち、棄てようとするときに、両手で楊枝を噛んだ方から、二つに裂き破る。その裂け口の鋭い方を横にして、舌の上にあててこするのである。

即ち、右手に水を受けて口に入れ、口を漱ぎ、舌をこするのである。漱口、刮舌を三度くり返して楊枝を裂いた角でこするのである。血の出たときを限度とするといわれている。

漱口のとき、この文を密誦すべし、
華厳経云、澡漱口歯、当願衆生、向浄法門、究竟解脱。

たびたび漱口して、くちびるのうちと、したのした、あぎにいたるまで、右手の第一指・第二指・第三指等をもて、指のはらにて、よくよくなめりたるがごとくなるごと、あらひのぞくべし。油あるもの食せらんことちかからんには、皁莢をもちゐるべし。楊枝つかひをはりて、すなはち屏処にすつべし。楊枝すてての ち、三弾指すべし。後架にしては、棄楊枝をうくることあるべし。余処にては、屏処にすつべし。漱口の水は、面桶のほかにはきすつべし。

つぎにまさしく洗面す。両手に面桶の湯を掬して、額より両眉毛・両目・鼻孔・人中・顱・頬、あまねくあらふ。まづよくよく湯をすくひかけて、しかうしてのち摩沐すべし。涕唾・鼻

口を漱ぐときには次の偈を、声を出さないで誦する。

華厳経に「口歯をきよめすすぐには、まさに願うべきである。一切衆生が、清浄の仏道に向かい悟りを得て煩悩の苦しみ、悲しみから離れて解脱せんことを」とある。

この偈を繰り返し、口を漱ぎ、唇の内と、舌の下、顎に至るまで、右手の第一指、第二指、第三指等をもって、指の腹でよくよくなめたようになるまで、洗い除くべきである。油の入ったものを食べた後には「さいかち」（まめ科の落葉樹で開花後、二〇センチ余のさや豆ができる。そのさやを洗剤とする）という洗い粉を用いるべきである。

楊枝を使い終ったなら、直ちに見えない場所に棄てるべきである。

楊枝を捨てたならば弾指（親指と人指し指を弾いて音を発する）すべきである。

後架（洗面場）には、棄てる楊枝を受ける「ます」を置いておくべきである。

他の処では、人の見えない処に捨てるべきである。

口を漱いだ水は洗面器の内に入れないでよそに捨てるべきである。

次に正しく洗面する。

両手で洗面器の湯をすくって、額より両眉毛、両眼、鼻の孔、耳の中、頭、頬をすべて洗う。

まず、よくよく湯をすくってかけてから、摩擦して洗うべきである。涙、つ

涕を面桶の湯におとしいるることなかれ。かくのごとくあらふとき、湯を無度につひやして、面桶のほかにもらしおとしちらして、はやくうしなふことなかれ。あかおち、あぶらのぞこほりぬるまであらふなり。耳裏あらふべし、著水不得(ぢやすゐふて)なるがゆゑに。眼裏あらふべし、著沙不得(ぢやしやふて)なるがゆゑに。あるいは頭髪(てうはつ)・頂𩕳(ちんにん)までもあらふ、すなはち威儀(ゐぎ)なり。洗面をはりて、面桶の湯をすててのちも、三弾指すべし。

　つぎに手巾のおもてをのごふ、はしにてのごひかわかすべし。しかうしてのち、手巾もとのごとく脱しとりて、ふたへにして左臂にかく。雲堂の後架には、公界(くがい)の拭面あり、いはゆる一疋布をまうけたり。烘櫃(こうき)あり。衆家ともに拭面するに、たらざるわづらひなし。かれにても頭面(づめん)のごふべし。また自己の手巾をもちゐるも、ともにこれ法なり。

　洗面のあひだ、桶杓(つうしやく)ならしておとをなすこと、かまびすしくすることなかれ。湯水を狼藉にして、近辺をぬらす

ば、鼻みずを、洗面器の湯に入れてはならない。

　このようにして洗うときに、湯を無制限につかって洗面器の外に洩したり、落したり、散らしたりして、早くなくしてしまってはならない。垢がおち、膩(あぶら)がとれるまで洗い、さらに耳の裏も忘れないで洗うべきである。耳に水を付けておいてはいけない。また眼の中を拭うべきである、塵をつけておかぬためである。あるいは頭髪や頭、顔のあたりを、ことごとく洗うのが仏祖の法則である。洗面し終って、洗面器の湯を捨てた後も、三度、弾指すべきである。

　次に手巾で顔面をふく、手巾の端でぬぐうべきである。そして手巾をもとのようにおろし、二重にして左臂に掛ける。僧堂の後架には、共用の手巾がある。そこには一疋(いっぴき)、即ち二反の布が置いてある。手巾を乾かす箱もある。在家の人も、出家の人も、ともに顔を拭いても足りない心配はない。その手巾でも頭や顔を拭くべきである。また自己の手巾を用いることも、ともに法である。

　洗面の間に、桶や柄杓の音を立てることはしてはならない。湯水を乱し散らして近辺を濡(ぬら)してはならない。

ことなかれ。ひそかに観想すべし、後五百歳にうまれて、辺地遠島に処すれども、宿善くちずして古仏の威儀を正伝し、染汙せず、修証する、随喜懽喜すべし。雲堂にかへらんに、軽歩低声なるべし。

耆年宿徳の草庵、かならず洗面架あるべし。洗面せざるは非法なり。洗面のとき、面薬をもちゐる法あり。

おほよそ嚼楊枝・洗面、これ古仏の正法なり。道心辦道のともがら、修証すべきなり。あるいは湯をえざるには水をもちゐる、旧例なり、古法なり。湯水すべてえざらんときは、早晨よくよく拭面して、香草・抹香等をぬりてのち、礼仏誦経、焼香坐禅すべし。いまだ洗面せずば、もろもろのつとめ、ともに無礼なり。

正法眼蔵第五十

延応元年己亥十月二十三日、在二雍州観音導利興聖宝林寺一示衆。

ひそかに思うべきである。後五百年（大集経に説く五種の五百年中、第五の五百年、闘争訴訟し仏法隠没の時）の末法に生まれて、辺地の遠島に住んでいるけれども、前世の善根が腐朽せずして、古仏の儀則を正伝し、汚されず修証することができるのは、仏法に値えたためであるから、仏道に随って満足し、歓喜すべきである。僧堂に帰るのも静かに歩いて、音を立てないようになすべきである。

老年の僧や尊宿（尊敬できる僧）、高徳の僧の草庵には、必ず洗面場がある。洗面しないのは仏法ではない。洗面のときには面薬を用いる法もある。

おおよそ楊枝を使用する法、洗面の法は古仏の正法である。仏道を得ようとする志のある者、仏道修行の人々は修証すべきである。あるいは湯がないときには水を用いるのは、古来からの例である。古法である。湯も水も無いときには、早朝によくよく顔面を拭いて、香草、抹香等を塗ってから仏を礼拝し、経を読誦し、焼香し、坐禅すべきである。

まだ洗面しないならば、もろもろの勤めが、すべて礼を欠くことになるのである。

正法眼蔵第五十　洗面

延応元年己亥十月二十三日、山城観音導利興聖宝林寺に在って衆に示す。

天竺国・震旦国者、国王・王子、大臣・百官、在家・、朝野男女・百姓万民、みな洗面す。家宅の調度にも面桶あり。あるいは銀、あるいは鑞なり。天祠神廟にも、毎朝に洗面を供ず。仏祖の塔頭にも洗面をたてまつる。在家出家、洗面ののち、衣裳をただしくして、天をも拝し、神をも拝し、祖宗をも拝し、父母をも拝す。師匠を拝し、三宝を拝し、三界万霊・十方真宰を拝す。いまは農夫・田夫、漁父・樵翁までも、洗面わするることなし。しかあれども、嚼楊枝なし。日本国は、国王・大臣、老少・朝野、在家・出家の貴賤、ともに嚼楊枝・漱口の法をわすれず、しかあれども洗面せず。一得一失なり。いま洗面・嚼楊枝、ともに護持せん、補虧闕の興隆なり、仏祖の照臨なり。

寛元元年癸卯十月二十日、在㆓越州吉田郡吉峯寺㆒重示衆。

建長二年庚戌正月十一日、在㆓越州吉田郡吉祥山永平寺㆒示衆。

インド・中国においては、国王、王子、大臣、百官、在家、出家、朝廷・民間の男女、庶民、万民はすべて洗面する。家の道具でも洗面器がある。銀か、錫製である。

天を祭る祠や、神を祭る廟にも、毎朝洗面を供養する。仏祖の墓にも洗面を供え奉るのである。在家も出家も洗面の後、衣裳を正しくして、天をも拝し、祖先をも拝し、父母をも拝するのである。

仏法僧の三宝を拝し、三界の「あらゆるものごと」を拝し、全世界の仏法保護の諸天神、善神を拝むのである。

いまは農夫、田夫、漁夫、樵夫までも洗面を忘れることはない。しかしながら、楊枝を使う法は無い。日本国では、国王、大臣、老少、朝廷、民間、在家、出家のあらゆる位階の者も、ともに楊枝を使い、口を漱ぐ法を忘れることはない。しかしながら洗面しない。一得一失と言うべきである。いま洗面も楊枝を使用するのも、ともに守り行うならば、かけたる所を補うことになり、仏法の興隆となるのである。仏祖方がご覧になっているところである。

寛元元年癸卯十月二十日、越前の国吉田郡、吉峰寺に在って重ねて衆に示す。

建長二年庚戌正月十一日、越前の国吉田郡、吉祥山永平寺で衆に示す。

訳者紹介
中村宗一（なかむら　そういち）
明治二十八年　名古屋に生まれる
大正九年　曹洞宗大学本科卒業
元曹洞宗教学部長、前善篤寺住職、前禅文化学院院長
平成元年五月十一日　示寂

主要著訳書
現代訳正法眼蔵（禅文化学院編）誠信書房　昭和四十三年
全訳正法眼蔵（全四巻）誠信書房　昭和四十六～七年
正法眼蔵用語辞典　誠信書房　昭和五十年
正法眼蔵全巻要解　誠信書房　昭和五十四年
正法眼蔵主題書画　誠信書房　昭和五十六年
良寛と偈と正法眼蔵　誠信書房　昭和五十九年
良寛の法華転・法華讃の偈　誠信書房　昭和六十二年
禅の公案画　誠信書房　平成元年

1972年3月10日　第1刷発行
2005年2月5日　第15刷発行

全訳　正法眼蔵　巻二

訳者　中村宗一
代表者　中村宗淳
　　　　棚橋一晃
発行者　柴田淑子
印刷者　西澤利雄
発行所　株式会社 誠信書房
東京都文京区大塚三-二〇-六
振替〇〇一四〇-〇-一〇二九五
電話〇三(三九四六)五六六六

あづま堂印刷　清水製本所　落丁・乱丁本はお取り替えいたします
検印省略

Printed in Japan
ISBN4-414-11202-8　C1315